انسيكلوبيديا



موسوعة الدين المقارن

د. نبيل فياض



سلسلة مشروع الدين المقارن ②



تأليف: آرثر جفري

ترجمة: نبيل فياض


تليجرام
مكتبة سور الأزبكية

العنوان الأصلي للكتاب

ARTHUR JEFFERY

THE QUR'ĀN AS SCRIPTURE

RUSSEL F. MOORE
COMPANY INCORPORATED
NEW YORK - 1952

إهداء المترجم

إلى مرلين مكنزي .. عرفاناً بالجميل

ما همُّ الكاهن من العلم. إنه «فوقه»

نيتشه

البرهان الدائري والنصّ المقدّس

تبدو اليهودية أحياناً وكأنّها «أغربُ» ديانة في عالمنا المعاصر: فالحاخامون الحاليون، من جهة، لا يستطيعون التحرّد عن خرافاتهم لأنها، بنظرهم، مقدّسة وذات «طابع أزلي»؛ ومن ناحية أخرى، لا يمكنهم إلاّ الدخول في دوامة العلم، لأنه بالعلم وحده يمكن للشعوب الترقّي والتواصلية وفرض الذات على العالم. لكن العلم يتناقض بالكامل مع تلك الخرافات. وتفتقت الذهنية الحاخامية عن اختراع جديد: البحث عن العلمية في الخرافة. وكان المولود المشوّه المدعو «الإعجاز العلمي للنصّ الخرافي».

اليهودية واحدة من أقدم ديانات العالم وأكثرها بعداً عن الحضارة وانغماساً في البداوة بسبب ظروف نشأتها الأولى. لذلك كان طبيعياً أن تحمل هذه الديانة «كمّاً» هائلاً من الشرابيش الخرافية وتؤبّدها معها «من منظور الأزلية». فجو الصحراء المتغلق، المنعزل، والبعد عن مراكز الحضارة وأجواء العقل ـ كل ذلك ساهم بعمق في تحميل هذه الديانة بعبء ثقيل من التفاسير غير العلمية ولا العقلانية لكل الظواهر الكونية والطبيعية والبشرية. وحين اصطدمت اليهودية بالعلم في العصر الحديث، كان عليها أن تختار: إمّا

العلم أو الخرافة. لكن التحايلية الحاخامية اختارت أن تختار الاثنين: «الخرافة العلمية» أو «العلم الخرافي». فدون خرافة، اليهودية بلا ماض: يهودية دون يهودية؛ ودون علم، اليهودية بلا مستقبل: يهودية محنّطة.

واختار العقل الحاخامي الداهية البرهان الدائري ـ وهو واحد من أسوأ أنواع البراهين سمعة، فلا أحد يستعمله إلا حين يكون عاجزاً عن استخدام أي برهان آخر ـ الذي لا يفيد إلاّ في تشويش عقول العامّة والحشوية وبسطاء الناس.وهؤلاء هم الغالبية. أما البقية الشكّاكة الكافرة، فمصيرها جهنم «وساءت مصيراً». بل يفضّل أن تساعدهم الغالبية التي تعمل «بنظام التحكّم عن بعد»الحاخامي الشهير، في الوصول السريع إلى جهنم تلك.

التوراة... والله: البرهان الدائري

«التوراة من الله»: هكذا تقول النظريات الحاخامية.وبما أنها من الله، فلا بدّ أن «يكون فيها كل شيء». وهكذا، شرع الحاخامون منذ زمن طويل في دراسة كل حرف وكلمة وجملة وآية وإصحاح وسفر فيها على نحو تفصيلي مملّ، لاستجلاء أمور الإعجاز في ذلك الكتاب الإلهي. إعجاز؟! نعم! «بما أن التوراة من الله، فلا بد أن تكون كتاباً إعجازياً». لكن: كيف نعرف، نحن الشكّاكون، أن «التوراة من الله»؟. هذا بسيط وسهل: «بما أن التوراة كتابٌ إعجازي، فهي من الله».

لقد نشأ الإسلام، كما هو معروف، في بيئة صحراوية، قاسية، تحمل كل سمات نشأة اليهودية الأولى. بل لقد كان اليهود، المحيطون ببيعة الإسلام البكر، الجماعة الدينية المنظّمة شبه الوحيدة هناك. وكان طبيعياً أن نجد في الإسلام الكثير حذائما جاء اليهودية: حكايا، خرافات، وعقلية. وكان طبيعياً إذاً أن نجد في الإسلام أيضاً مسائل مشابهة للبرهان الدائري المشار إليه آنفاً ـ ولإعجازية النص.

مسألة «إعجازية النص» الإسلامية تتبنّى حرفياً من اليهودية مسألة «الإعجازية التوراتية»، أي: التوراة من الله، إذاً التوراة معجزة. بل نجد في الحقبة الأخيرة على وجه الخصوص ميلاً عند بعض «العلماء» الإسلاميين لإظهار أن أي كشف علمي في هذا العالم - ليست لهم أية علاقة بالكشف ذاته طبعاً - مشار إليه سلفاً في النص المقدّس. وتنتهي المسرحية بانتقاء آية ملفّزة غامضة يمكن أن تستخدم كمصدر «علمي» لهذا الاكتشاف؛ لكن «جهل المسلمين وبعدهم عن دينهم» هو الذي أبعدهم عن الوصول إلى «الاكتشاف»، فوصل إليه الكفّار والعلمانيون والملحدون.

العلم... والتكفير

لكن العلم في الغرب استطاع تهشيم أسوار التكفير التي بناها الحاخامون حول نصوصهم المقدّسة منعاً لأي «تفكير» فيها. وهكذا، باستثناء أقليات أرثوذكسية غيتووية منعزلة، لا توجد سوق للنظريات الغربية تلك. والنص المقدّس «تعلمن» بالكامل مع النقدية الكتابية بكل فروعها وفنونها وعلومها والدين المقارن الذي يعرف في كل يوم فتحاً جديداً.

إسلامياً، ما تزال حركية العقل في حدودها الدنيا. ومنذ الانتصار «السياسي العقائدي» للأشاعرة على المعتزلة، وسيف التكفير مشهر في وجه كل من يحاول التفكير. بل ازداد الوضع سوءاً ولا عقلانية مع بروز حالات تطرّف تكفيري في قلب الأشعرية، مما جعل التفكير ضرباً من المغامرة المستحيلة القاتلة. وبعض العلوم التي أصبحت راسخة الآن في الدول المتحضّرة، غير معروفة الاسم في أشهر كليات «العلوم» الدينية الإسلامية: كالنقدية النصية أو النقدية الفقه لغوية أو ما شابه.

لأسباب موضوعية معروفة، كان أسهل على العلماء الغربيين أن يؤسّسوا في الغرب علوماً من هذا النوع حول التراث الإسلامي المقدّس. وهكذا، نجد في

المكتبات الغربية الآن قائمة لا بأس بها من المؤلفات حول الدين المقارن المتعلقة مثلاً بالقرآن الكريم، دراسات حول مفهوم القرآن ككتاب مقدّس،آراء بشأن مفاهيم إسلامية محورية، تشريعية وقصصية... الخ.

النص المجرّد، أم النص المفسّر؟

إذا كان المفكّر الألماني شباير في كتابه الشهير «Die biblischen Erzählungen im Koran» (الذي ترجمنا قسمه الأول وسوف نقدّمه لاحقاً كجزء ثالث من هذه السلسلة تحت عنوان «القصص الديني») قد اعتمد النص الإسلامي المقدّس فقط في عمله المقارن، وأسقط بالكامل كتلة التفاسير الضخمة التي نشأت حول النص المقدّس الأصلي، فإن المفكّر الأسترالي البارز، آرثر جفري، اتكأ على التفاسير للمساعدة على فهم أعمق للنص الأصلي، في دراسته «الدين مقارنة» هذه: «القرآن ككتاب مقدّس».

لقد واجه شباير صعوبات جمّة في تحقيق مشروعه، بسبب كمية المواد غير المتناهية، في الآداب العبرية واليونانية واللاتينية والحبشية والآرامية، التي كان عليه دراستها مقارنياً مع القرآن. لكن عمل جفري لم يكن أقل صعوبة، بسبب كتلة التفاسير الضخمة التي كانت أمامه، والتي كان عليه أن يستنفذ الإفادة منها بالكامل. وهكذا يمكن لشباير وجفري أن يتكاملا في تغطية دراسة القرآن الكريم من منظور الدين المقارن.

موافقات عمر بن الخطاب :

إذا استخدمنا أسلوب جفري في علم الدين المقارن، واعتمدنا التفاسير بجانب النص الأصلي، يمكن أن نكتشف أشياء هامة تساعدنا في فهم بعض القضايا الملغّزة، والتي إذا أضفناها إلى نتائج بحوث شباير، لكانت عوناً لنا في فهم المسألة برمّتها.

من ذلك على وجه التحديد، الحكايةالمعروفة في التراث الإسلامي باسم «موافقات عمر».

«تأملات في الصحيحين»[1] ـ صحيح مسلم وصحيح البخاري، واحد من الأعمال الهامة التي تناولت مسألة التراث الإسلامي المدا بعد قرآني، والذي لولا لغته الإنشائية المتقرضة ومنظوره الطائفي الضيّق، لكان عملاً علمياً بالمعنى الفعلي للكلمة.

«موافقات عمر» تعني ببساطة أن الله كان يعيد ترديد، في القرآن الكريم، على مسامع النبي، بعض ما كان عمر بن الخطاب قاله من قبل للنبي ذاته. والكتاب المذكور آنفاً يتضمّن جرداً شبه كامل لحكاية «موافقات عمر» هذه.

جاء في صحيح البخاري (ج١، ك الصلاة، ب ما جاء في القبلة؛ ج٦، ك التفسير، تفسير سورة البقرة) وصحيح مسلم (ج٧، ك الفضائل، ب فضائل عمر)، عن حميد، عن أنس، عن عمر، قوله: «وافقت ربّي في ثلاث: فقلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلّى؟ فنزلت: «واتخذوا مقام ابراهيم مصلّى»؛ وآية الحجاب، قلت: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنه يكلّمهن البرّ والفاجر؟ فنزلت آية الحجاب. واجتمع نساء النبي عليه في الغيرة، فقلت لهن: عسى إن طلقكن أن يبدّله الله أزواجاً خيراً منكن. فنزلت هذه الآية».

من ناحية أخرى، يفسّرالعسقلاني جملة عمر، «وافقت ربي في ثلاث»، كما يلي: «المعنى: وافقني ربّي فأنزل القرآن على وفق ما رأيت، ولكن لرعاية الأدب أسند [عمر] الموافقة إلى نفسه»[2].

---

(١) تأملات في الصحيحين، تأليف: محمد صادق نجمي، تعريب وتعليق: حسن مرتضى القزويني، دار العلوم، بيروت ١٩٨٨، ط١.

(٢) فتح الباري ١: ٤٠١.

- اختلف علماء المتكلمين في عدد هذه «الموافقات». قال السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: «قد أوصلها بعضهم إلى أكثر من عشرين»(٣). أما ابن حجر المكّي فقد جمع سبع عشرة منها(٤). في حين قال العسقلاني: «وأكثر ما وقفنا منها بالتعيين على خمسة عشر»(٥).

من تلك «الموافقات» أيضاً، ما ذكره «البخاري» (ج٢، ك الجنائز، ب الكفن في القميص الذي يكف أو لا يكف؛ ج٧، ك اللباس، ب لبس القميص، وب فضائل عمر بن الخطّاب) و«مسلم» (ج٨، ك صفات المنافقين وأحكامهم)، عن ابن عمر، من «أن عبد الله بن ابيّ، لما توفي جاء ابنه إلى النبي (ص)، فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفّنه فيه، وصلّ عليه واستغفر له! فأعطاه النبي (ص) قميصه، وقال: إذا فرغت فآذنّا. فلما فرغ آذنه، فجاء ليصلّي عليه، فجذبه عمر، فقال: أليس قد نهاك الله أن تصلّي على المنافقين؟ فقال (ص): أنا بين خيرتين! قال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم. فصلّى عليه، فنزلت: ولا تصلّ على أحدٍ منهم مات أبداً»(٦).

رغم ما سبق، تظلّ الاحتمالية قائمة، أن تكون النصوص السابقة دسّاً من بعض المتعصبين لعمر بهدف رفع مكانته إلى درجة قصوى.وحكاية «آية الحجاب» قد تساعد في دعم وجهة النظر السابقة: فبعد أن يذكر «البخاري ومسلم» أن الله «وافق» عمراً في موقفه من حجاب نساء النبي، يقول الصحيحان في مواضع

---

(٣) ص ١٢٢.

(٤) الصواعق المحرقة ص ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٥) فتح الباري ١: ٤٠١.

(٦) وردت هذه الحكاية في موضع آخر من «البخاري»، باختلاف يسير (ج ٢، ك الجنائز، ب ما يكره في الصلاة على المنافقين).

أخرى: «عن أنس (رض) قال: لمّا تزوج النبي (ص) زينب[7] ، دخل قوم فطعموا، ثم جلسوا يتحدّثون، فأخذ كأنه يتهيأ للقيام، فلم يقوموا، فلما رأى قام، فلما قام قام من قام من القوم وقعد بقية القوم، وأن النبي جاء ليدخل فإذا القوم جلوس، ثم أنهم قاموا فانطلقوا، فأخبرت النبي (ص) فجاء حتى دخل. فذهبت أدخل فألقى الحجاب بيني وبينه وأنزل الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا»[8] .

---

(٧) إن قصة زينب بنت جحش في التراث الديني الإسلامي، هي واحدة من أغرب القصص في التاريخ الديني عموماً. فهذه السيّدة، التي لم تتميّز إلا بجمالها الساحر وفق معايير ذلك الزمن وبكونها إحدى زوجات النبي العاديات (ليس كخديجة أو عائشة أو أم سلمة مثلاً)، «تدخّل» الله في أمورها الشخصية ثلاث مرّات على الأقل:

١ ـ عندما رفضت، بدعم من أخيها، الزواج من زيد بن حارثة، ابن النبي بالتبني، لدوافع طبقية؛ وغضب النبي لذلك، فنزلت الآية: «وما كان لمؤمن أو مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أن يكون لهم الخيرة من أمرهم» (أحزاب ٣٦)، فتزوجت زيداً هذا على مضض.

٢ ـ لما جاء النبي يزور ابنه بالتبني وكان غائباً عن بيته، فصادف أن رأى زينب وقد أسقطت عنها بعض الملابس، فوقعت في نفسه، فلما عرف زيد بالحادثة طلّق زوجته، التي رفضت بدورها عرض النبي للزواج منها إلاّ «بتدخل» الله فنزلت بسرعة الآية، لتحسم مسألة التبني وتبيح زواج النبي من زينب: «فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها». (أحزاب: ٣٧)؛ والذي علّقت عليه عائشة بقولها للنبي: «ما أرى ربك إلا يسارع لك في هواك»! مع ملاحظة أن ترتيب نزول الآيتين يوحي أن الحادثتين متقاربتان للغاية.

٣ ـ لما تزوّج منها النبي، وأراد الدخول بها، واستمر بعض المدعوين الثقلاء في جلوسهم المزعج، فنزلت آية الحجاب: «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلاّ أن يؤذن لكم» (الأحزاب: ٥٣).

من ناحية أخرى، يرفض بعض الكتّاب الإسلاميين ما أوردته كتب التراث الإسلامي من تفاصيل حول زواج النبي بزينب. يقول ناصر الشيرازي في «الأمثل»، على سبيل المثال، إن القصة مركّبة (من ركّبهما؟!)، فالنبي وزينب «تربيا وكبرا معاً». وإذا ما لاحظنا أن فارق العمر بين النبي وزينب هو ثلاث وعشرون سنة تقريباً، فإن «التربية والكبر معاً» محكومة بضوابط ذلك المجتمع الخاطئ. كذلك فإن إسقاط عمر «لا يمنعنا» من غالبية كتب التراث الساحقة ليس مسألة مزاج شخصي أو رؤية محكومة بزمن معيّن.

(٨) البخاري، ج٦، تفسير سورة الأحزاب؛ ج٨، ك الاستئذان، ب آية الحجاب؛ مسلم ج٤، ك النكاح، ب زواج زينب بنت جحش.

في مواضع أخرى من «الصحيحين» يستخدم عمر أسلوباً غريباً لحثّ الله على إنزال آية الحجاب: «عن عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي (ص)، قالت: كان عمر بن الخطّاب يقول لرسول الله: أحجب نساءك. قالت: فلم يفعل. وكان أزواج النبي يخرجن ليلاً إلى ليل قبل المناصع، فخرجت سودة بنت زمعة، وكانت امرأة طويلة، فرآها عمر بن الخطاب، وهو في المجلس، فقال: عرفتك يا سودة! حرصاً (؟!) على أن ينزل الحجاب؛ قالت: فأنزل الله آية الحجاب»[9].

من ناحية أخرى، نصادف خارج «الصحيحين» الحكاية التالية، المتعلقة أيضاً بمسألة الحجاب: قالت السيدة عائشة: «كنتُ آكل مع رسول الله حيساً قبل أن تنزل آية الحجاب، ومرّ عمر فأكل، فأصابت يده اصبعي، فقال: حسّ! لو أطاع فيكن ما رأتكن عين... فنزلت آية الحجاب»[10].

ومطارحات خديجة

يقول الإمام محبّ الدين أحمد بن عبد الله الطبري، في كتابه «السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين»: «عن هشام عن عروة عن أبيه، قال: أبطأ جبريل على النبي (ص)، فقالت خديجة: قد قلاك ربك مما يرى من جزعك. فأنزل الله عز وجل: والضحى والليل إذا سجى، ما ودّعك ربك وما قلا»[11].

كلمات أخيرة:

التراث العربي بكافة أقسامه هو مِلْكٌ لأصحابه أولاً. وحين لا يقوم هؤلاء بدراسة هذا التراث «علمياً ـ عقلانياً» فإنهم سيتركون لغيرهم ـ أعداؤهم بشكل

---

(٩) البخاري، ب آية الحجاب، ج١، ب خروج النساء إلى البراز؛ مسلم، ج٧، ب إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان.

(١٠) الرياض النضرة ١: ٢٦٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٢: ٥٨.

(١١) ط١، ١٩٢٨، طبعه محمد راغب الطبّاخ الحلبي في مطبعته العلمية بحلب، ص٢٣.

خاص ـ فرصة البحث فيه وانتقاء ما يخدم آراءهم المسبقة حول المنطقة وتراثها.فعلى سبيل المثال، حين يرد في التراث الإسلامي أن الله ردّد حرفياً في القرآن عبر جبريل، كلمات عمر لنساء النبي: «عسى إن طلّقكن أن يبدله الله أزواجاً خيراً منكن»: كلمات سبق أن سمعها النبي شخصياً من عمر بن الخطاب، فإنهم يفسّرون ذلك على أن ما يُسْمَع في حالة الوعي، يُعَاد ترديده في حالة ما دون وعي، على أنّه من «ذات عليا» أو ما شابه. ويزداد الأمر سوءاً مع إشاراتهم المتابعة إلى هذا التطابق المدهش بين الكثير من محتوى القرآن الكريم والأسفار المقدّسة التي سبقته، خاصة حين يتم اصطياد بعض الأخبار من كتب التفاسير (تفسير الجلالين مثلاً) والتي تقول إن النبي كان يتردد إلى «بيت هامدراش» اليهودي، حيث كان يتلى الكتاب المقدّس وتفاسيره.

نبيل فياض

١٩٩٦/٨/٥

ملاحظة: كتاب مقدّس في النص لا تعني الكتاب المقدس المسيحي أو اليهودي، بل أي كتاب مقدّس.

مقدمة

كان من نتائج التقدم الملحوظ الذي أحرز في السنوات الأخيرة في دراسة الدين المقارن أن تركيز اهتمام حاد ألقى بظلاله على مشكلة النص المقدّس. هنالك ديانات لا تمتلك أية كتابات مقدّسة ومع ذلك يبدو أنها تعمل بشكل جيد دونها. وهنالك ديانات تمتلك كتابات دينية يمكن أن تدعى بمعنى ما مقدّسة، لكنها لم تُجمع قط في إطار كتاب مقدّس «مشرّع» معتمد. وهنالك ديانات أخرى يلعب فيها نصّ مقدّس قانوني دوراً هاماً جداً. والإسلام ينتمي إلى الصنف الأخير. يقال أحياناً إن المسيحية كان باستطاعتها أن تتواجد دون العهد الجديد، لكن الإسلام لم يكن باستطاعته حتماً أن يتواجد دون القرآن. وبين أصول الإسلام الأربعة، يحتل القرآن المكانة الأولى والأهم بما لا يقارن. وفي حين يمتلك القرآن تشابهات واضحة مع الكتب المقدّسة للأديان الأخرى، فهو مع ذلك يمتلك الفوارق الأكثر لفتاً للنظر. وهذه يعتبرها المسلمون من بين الإشارات إلى فردانيته. لكنها تعتبر مشكلة بالنسبة لدارس الدين المقارن. القرآن هو كتاب محمد. فطابعه الشخصي عليه من أول كلمة حتى الأخيرة. وإذا قرئ كرونولوجياً (أي وفق النظام التي رتّب رودول Rodwell فيه السور في ترجمته تقريباً)، فسوف يُتاح لنا أن نفهم شيئاً عن التطور الديني عند محمد مع تقدّمه في رسالته وبنائه لملّته. الأقسام من واحد إلى أربعة في

هذا الكتاب الصغير تهتم بمسألة وصول محمد إلى فكرته عن الكتاب المقدّس وكيف فسّرها بلغة رسالته. وبما أن كل كتاب مقدّس سيأخذ عاجلاً أم آجلاً صفة مكتوبة، وأن قصة كيف أعدت نسخ القرآن الحالية من أقدم النصوص هي قصة معروفة قليلاً، فالقسم الخامس سيعيد تقديم محاضرة جرت فيها محاولة لتقديم تلك القصة بأبسط ما يمكن.

كل الشواهد في هذا الكتاب مأخوذة من النص المعياري الذي يعود للعام ١٣٤٤هـ (١٩٢٥م)، لكن حيث ترقيم السورة يكون من نص فلوغيل Flügel الذي يستخدم تقريباً في كل الترجمات الغربية للقرآن والكتابات الغربية عنه، وحين يختلف هذا الترقيم عن الترقيم في النص المعياري، فإن ذلك يُقدَّم أيضاً. وهكذا فإن ٣: ١٦/١٤ تعني السورة الثالثة الآية ١٦، لكنها الآية ١٤ في نص فلوغيل.

القسم الأول

في التصنيف القديم الطراز المألوف عند أسلافنا، يصنّف الإسلام بين الديانات ذات الكتب المقدّسة وذلك بوصفها مقابلة لتلك الديانات التي لم تمتلك كتاباً مقدّساً يجله الشعب بوصفه مخزن تقاليدهم الدينية، والمصدر الذي يرجعون إليه من أجل وصفات لتنظيم عرفهم الديني اليومي والمادة التي يغذون منها حياتهم العبادية. إذن القرآن ككتاب الإسلام المقدّس ينتمي إلى صنف النصوص المقدّسة ويحتل مكانه بين اسفار الشرق المقدّسة.

ما يزال هذا التشخيص مشرّعاً. القرآن هو كتاب الإسلام المقدّس. إنه الكتاب المقدّس الذي يجلّه المسلمون بالطريقة ذاتها التي بجّلت فيها الملل الأخرى وما تزال تبجل كتبها المقدّسة. إنه المصدر الذي تستمد منه الملّة المسلمة الوصفات الأولية لتنظيم الحياة اليومية، والذي يتطلّع إليه الشعب كي يجد الغذاء لحياته الدينية. وكونهم يرجعون أيضاً إلى الحديث كمصدر إضافي لتنظيم الحياة وللعبادة فإن ذلك لا يقلّل من شأن المرجعية الفردانية للقرآن ككتاب مقدّس، مثلما أن استخدام اليهود والمسيحيين لمصادر إضافية لا يقلل من شأن المرجعية الكتابية للعهدين القديم والجديد عندهم.

ومثل النصوص المقدّسة الأخرى فقد مر القرآن بمراحل مختلفة من التاريخ النصي حتى ظهر كنص معياري والذي صار يعتبر عظيم القداسة. وكنصّ مفرط في قداسته صار يعمل أحياناً في دوائر بعينها كوسيلة للسحر، بالطريقة ذاتها تحديداً التي عملت بها نصوص مفرطة القداسة أخرى. ومثل النصوص المقدّسة الأخرى

كان بحاجة قبل مضي وقت طويل إلى تفسير. وهكذا أصبح مادة للتفاسير، التي كانت في البداية بسيطة ثم معقدة؛ ونشير هنا إلى أن أعمال التفسير في الإسلام اتبعت إلى حد كبير خطوط التطور ذاتها التي نجدها في تاريخ تفاسير الكتب المقدّسة الأخرى. كان هنالك مفسّرون اهتموا بالمشاكل الألسنية والفقه لغوية، وآخرون اهتموا بالتفاسير الصوفية، وآخرون اهتموا باستخدام النص لأغراض التراتيل والعبادة. كل هذه التفاسير هي أنماط تفاسير شرعية تماماً وقد كانت، ضمن حدودها، مثمرة تماماً في حالة القرآن مثلما كانت في خدمة النصوص المقدّسة الأخرى. ومثل النصوص الأخرى استُخدم القرآن طقسياً في خدمات العبادة؛ وهكذا، كما حصل مع الكتب المقدّسة الأخرى، نشأت هنالك أنظمة تجويد تقليدية للنص من أجل الأغراض الطقسية.

كل نص مقدّس، قبل أن يصبح مقدّساً مباشرة، يترك انطباعاً عميقاً حتماً على الحياة الثقافية للملّة التي تبجله، مع ذلك فالقرآن دخل حياة الملّة المسلمة بأعمق مما دخله أي كتاب مقدّس آخر في حياة الجماعات الدينية الأقدم من المسلمين. فيسوع ذاته كان بالنسبة للمسيحيين هو كلمة الله، وهكذا ففي حياة الكنيسة يبدو أنه هو، وليس الوثائق المكتوبة، كان الإنجيل، «البشارة»، وهو ما يجعل النص المقدّس بالنسبة للكنيسة أقل أهمية من السيد القائم من بين الأموات الحاضر بينهم أبداً والفاعل بينهم أبداً عبر الروح القدس. وكذلك نجد في النصوص المانوية القبطية أن ماني ذاته هو «المنير»، «سيد الكتابات»، الذي كان شخصه بالنسبة للملّة المانوية، مثلما كان بوذا بالنسبة لملل البوذيين المختلفة، أهم مما لا يقارن من أي كتاب مقدّس. لكن في الإسلام محمد هو فقط الناطق بلسان الوحي. والقرآن هو كلمة الله. والحقيقة أنه في وقت لاحق، أضافت التقوى الإسلامية الكثير على

شخص المؤسّس، مع ذلك ظل الكتاب، اي القرآن، وليس شخص محمد، هو العنصر البارز في تكوين الجبلة التي أخذت فيها المنظومة الإسلامية شكلها.

لقد نشأ فقه اللغة العربية من دراسة القرآن، وهكذا فعالم النحو العربي، توافق مع لغة كتابه المقدّس، إلى حد أكبر حتى من عالم النحو العبراني. والشرع الإسلامي، الذي غالباً ما ينظر إليه كأعظم إنجاز للجماعة الإسلامية الأولى، أخذ إطاره من الأحكام والمحرّمات والقواعد الموجودة في القرآن. كما أن اللاهوت الإسلامي يمّم وجهه طبعاً شطر القرآن للحصول على المادة الأساسية التي يستمد منها مذاهبه المتعلقة با لله، الإنسان، يوم الحساب...الخ، تماماً كما يمّم لاهوتيو الأديان الأخرى وجههم شطر كتبهم المقدّسة لهذا الغرض. لكن إذا كان اللاهوت الإسلامي، كما يُتهم غالباً، فريداً في جدوبته، فإن تلك الجدوبة تعود بالكامل تقريباً إلى الحقيقة القائلة إن الظهور الأولي لعقيدة حول معصومية القرآن ككلمة الله أعاق بشكل فاعل أية حرية لتطوير لاهوتي. وفي المساحات حيث لم يكن يوجد صراع مع عبارات القرآن، غالباً ما كان اللاهوتيون المسلمون يظهرون حذاقة فكرية ملحوظة ومقدرة على برهان عقلاني محكم، وهكذا فلو كان لديهم حرية لكان نتاج أعمالهم مختلفاًجداً ربما عما لدينا الآن من نمط براعتهم. وما من أحد يقرأ ترجمة الدكتور ادلر Dr Edler لتعليق التفتازي على عبارة النسفي المتعلقة بالعقيدة يمكنه أن يفشل في الانبهار بالكثرة التي فتح بها المعتزلة شوارع عريضة في التأمل اللاهوتي والتي لم تغلق إلا عبر الالتجاء إلى إجماع الأمة بأن عبارات القرآن يجب أن تقبل بإيمان بسيط، في حين أن أي تساؤل حول كيف أو لماذا كان كفراً.

وحتى في عالم النقدية الأدبية كان القرآن عنصراً مُحدّداً. ويمكن أن تثار الشكوك حول ما إذا أمكن ظهور في أي من الديانات الأخرى عمل مثل إعجاز

القرآن للباقلاني، الذي تقارن فيه بدائع الأدب العربي - التي استخدامها للكلمات، أناقة أسلوب كلامها، تنوعية تصيراتها، فنية شكلها، إتقانية أسلوبها، تفوق إلى حد كبير بالنسبة للدارس الغربي تلك الجلالة والرتابة الموحشة في غيرها من النصوص — مع القرآن بالتفصيل للإضرار بها، فكون القرآن كلمة الله يجب أن يكون بديهياً كاملاً في الأسلوب وطريقة الكلام وكل ما ينحرف عن ذلك يجب أن يظهر على أنه عدم كمال.

وهكذا فبشق النفس يستطيع المرء أن يغالي بأهمية الدور الذي لعبه القرآن ككتاب الإسلام المقدّس في تشكيل المنظومة الإسلامية كما طورها من قرن إلى قرن. وما من كتاب مقدّس لأية ملّة أخرى حتى ولا العهد القديم بين اليهود، كان له التأثير ذاته تماماً على حياة المِلّة مثلما كان للقرآن في الإسلام. سيسأل واحدنا بالطبع لماذا؟ والجواب سنجده في المذهب الإسلامي حول الكتاب المقدّس.

هذا يجعلنا وجهاً لوجه أمام سؤال هام، أي السؤال حول طبيعة الكتاب المقدّس. في معظم الحالات فإن مجموعة كتابات والتي صارت تعتبر مقدّسة أعطيت عبر فعل الأمة الشخصية المقدّسة والتي تجعلها كتاباً مقدّساً، متميزاً عن الكتابات الأخرى التي هي غير مقدّسة. فالجماعة المسيحية هي التي اختارت أربعة أناجيل من ضمن أناجيل عديدة، وأضافت إليها مجموعة من إحدى وعشرين رسالة، وأضافت إلى كل هؤلاء أعمال الرسل وسفر الرؤيا لتشكّل العهد الجديد. كذلك فإن الجماعة الزرادشتية هي التي جمعت الياسنا والياشتات، الفنديداد والفسباراد لتشكل الأفستا القديمة. وهذه الكتابات المنفصلة لم تكن قد كتبت أصلاً بنية إدخالها في مؤلف كتاب مقدّس يدعى العهد الجديد أو الأفستا، مثلها مثل الكتابات التي جمعت في القانون الطاوي أو القوانين البوذية المختلفة والتي لم تكتب بهدف إدخالها

في أسفار الكتاب المقدّس هذه. الأعمال المنفصلة كانت نتاج أفـراد، لكـن تشـكيل كتاب مقدّس منها كان عمل الأمة. وكتّاب الفيدات أو الهورانات لم يكونوا أكـثر إدراكاً من عموص وبولس بأنهم كانوا يكتبون مواداً والتي ستشكّل ذات يوم جزءاً من كتاب مقـدّس وسـوف تسـتخدم كنـص مقـدّس لملّـة دينيـة. إن الملّة هـي الـتي حددت ما كان نصاً مقدّساً وما لم يكن نصاً مقدّساً، فالملّة هي التي انتقت وجمعت لاستعمالها الخاص تلك الكتابات التي أحسـت أنهـا سمعـت فيهـا الصـوت الموثـوق للمرجعية الدينية الصالحة لتجربتها الدينية الخاصة.

في بعض الأحيان كان جمع المادة لنص مقدّس كهذا ومن ثم إجازته للإستعمال مسألة واعية ومدروسة. فتثبيت الأسفار اليهوديـة القانونيـة في مجمـع يامنيـا Jamnia عام ٩٠م. تقريباً حيث قبلت نصوص بعينها باعتبارهـا موثوقـة واسـتبعدت أخـرى باعتبارها غير موثوقة، كان عملاً واعياً ومدروساً للملّة قامت به من خلال قادتهـا. وإعادة بناء الأسفار القانونية الطاوية في القرن الحادي عشر كان أيضـاً مهمـة للمّـة، و«قوائم أسفار مقدّسة» مثـل تلـك الموجـودة في المجموعة القانونيـة الستين لمجمـع لاوذقيا Laodicea (363م تقريباً) ليس سوى تسجيل لحكم الله المتعلق بما كان يجـب اعتباره نصاً مقدّساً وما كان لا يجب إعتباره كذلك. لكن في حالات أخرى كانت العملية غير واعية. فلا أحد يستطيع القول بشكل محدّد متى وأين أضحت القصـائد الهوميروسية تعتبر «توراة الإغريق». وفي بـلاد مـا بين النهريـن القديمـة وفي مصـر القديمة كانت هناك نصوص دينية والتي استمر نسخها جيل بعد جيل من الكتّـاب، والتي يبدو أنها كانت تستعمل طقسياً في المعابد ككتابات دينية موثوقـة بمعنـى مـا، والتي استخدمت حتماً لتغذية الحياة الدينية لمللهم، والتي علـى مـا يظهـر قبلـت مـع ذلك في الملّة دون أية مرجعية رسمية.

في كل هذه النصوص المقدّسة القديمة كانت الكتابات المتضمنة من مصادر متنوعة، مجهولة عموماً، وقد جاءت من حقب مختلفة في حياة الأمة التي كوّنت كتابها المقدّس. لقد اعتمدت طبيعة الكتابات المقبولة في المجموعة إلى حد ما على ثقافة الملّة ذات الشأن. وهكذا يشعر البارسي الزرادشتي بشيء من الدهشة مما أدخله الطاويون في أسفارهم القانونية، كما قد يبدو بالنسبة لنا أحياناً أنه من الغريب أن نجد، حتى في نصوص مقدّسة أعطت الصفة القانونية بطريقة مدروسة، كتابات من نمط لم نكن نحلم قط بقبوله كمرجع ديني. وفي كل حالة كانت مشاعر الملّة، بلغة ثقافتها الخاصة، هي التي حدّدت ما الذي كان سيُدخل وما الذي كان سيُستبعد.

من الواضح أن حالة القرآن تختلف للغاية عن كل هذا. إنه من البداية إلى النهاية نتاج إنسان واحد ومن حقبة زمنية واحدة. لقد كانت الملّة هي التي قامت بالجمع النظامي للمادة بعد موت المؤسس ومن ثم نحضيرها لاستخدام الملّة، لكن محتواها أعطي لهم قبل موته. انها لم تكن نتاج الملّة بمعنى أنهم حدّدوا أن هذه كانت مجموعة الكتابات التي نمت في الملّة والتي سمعوا فيها الصوت الموثوق للمرجعية الدينية، بل شكّلها رجل واحد وأعطيت للملّة بناء على مرجعيته هو وذلك بوصفها مجموعة «نصوص موحاة» والتي كانت ستصبح ضابطة لحياتهم الدينية كملّة. وهكذا فهي تشبه النص الذي قرّر ماني تقديمه لملّته ككتابات مقدّسة، أو تلك النصوص المتحولة الحديثة مثل كتاب مورمون أو اواسپه Oahspe ، أو كتابات بهاء الله، في أن كلاً منها كان عمل رجل أوحد، وأنها قدمت على نحو متعمد بهدف استخدامها من قبل الأمة ككتاب مقدّس. والقرآن يشترك أيضاً مع الكتب المذكورة آنفاً في حقيقة أنه واعٍ لوجود نصوص مقدّسة قبله، والتي كانت معتمدة من قبل ملل دينية، وأنه قدّم بنوع من المحاكاة المقصدة لها.

هذه الحقيقة ذات أهمية بالغة حين نتلمس فهم المذهب الإسلامي عن الكتاب المقدّس: فقد كان كتبة العهد الجديد واعين للعهد القديم ككتاب مقدّس واستشهدوا بنصوص منه. على نحو مشابه فإن جامعي المشنا كانوا واعين لوجود الأفستا الأكثر قدماً من المشنا. لكن في كلتا الحالتين لم يكن مؤلفو الكتابات المختلفة يقصدون متعمّدين تقديم وثائق والتي يمكن أن تأخذ مكانها بجانب النصوص المقدّسة الأكثر قدماً وذلك باعتبارها، أي الوثائق، تنتمي ذاتها إلى الصنف المقدّس. فقد ارتفعت تلك الوثائق إلى سوية الصنف المقدّس لأن الجماعة سمعت فيها الصوت الموثوق ذاته للمصدرية الدينية الذي اعتادت على سماعه في النصوص المقدّسة الأكثر قدماً. القرآن، بالعكس، أعطي للملّة بناء على موثوقية محمد، وأُمِرَت الملّة بقبوله بوصفه موثوقاً بالطريقة ذاتها التي قبل بها اليهود والمسيحيون أسفارهم المقدّسة.

ما الذي تخيله محمد إذاً عن طبيعة النص المقدّس؟ لسوء الحظ لا نستطيع أن نعرف بشكل كامل أبداً ما الذي فكّر به محمد ذاته مع استخدام كلمات على شاكلة كتاب، وحي، قرآن، آية، حكمة، علم...الخ. لأنه لا يوجد أمامنا سوى جزء من الدليل، ولسنا واثقين أننا بهذا البعد نفهم بشكل صحيح دائماً كل الأدلة التي لدينا. لكن لدينا كل ما كان لدى الجماعة الإسلامية الأولى ويمكن أن نؤكد باعتدال أن ما كانت الجماعة الأولى قادرة على حفظه من كلمات مؤسسها نقل إلينا بإخلاص عموماً، حتى وإن كان بوضع متشظ ومختلط إلى درجة كبيرة. لا تستطيع السيرة ولا التقليد تقديم عون كبير لنا في هذه المسألة، ورغم أن المفسرين حفظوا في أعمالهم دلائل طيبة حول ما اعتُقِد في أيامهم بأنه معنى الكلمات والعبارات في القرآن، فإن المجموعة المركبة من الآراء المختلفة التي يسجلونها في كل

نقطة تفسير حاسمة تقريباً، تجعل من الواضح تماماً أنه حتى دائرة المفسّرين الأولى بالذات كانت تشك بالقدر ذاته الذي نشكّ به نحن حيال المعنى الدقيق للعديد من المصطلحات التي تهمنا بأكثر ما يمكن. لكن الباحثين المعاصرين يمتلكون ميزة معرفة بيئة شبه الجزيرة العربية في القرن السادس، إضافة إلى استخدام وسائل الألسنيات المقارنة والدين المقارن، والتي لم تكن متوفرة للأجيال السابقة. ورغم أننا قد لا نكون قادرين أبداً على الإجابة بشكل تام على هذا السؤال القائل ماذا كان مفهوم محمد للكتاب المقدّس، نستطيع الاقتراب بشكل صميم للغاية من فهم لتلك العناصر في تفكيره والتي كانت أساسية بالنسبة لمذهب الكتاب المقدّس في الإسلام.

لا بد أن تكون نقطة انطلاقنا هي الاعتراف أن القرآن هو نتيجة تجربة محمد الدينية، وتسجيل لها إلى حد ما. فبسبب تجربة دينية توفر له في جيله أن يكون مصلحاً دينياً، وبسبب تجربة دينية متنامية أنجز ما أحس أنه رسالته في الحياة. إن مكانته في التاريخ هي مكانة مؤسس أمة دينية. وربما أن الدليل يشير إلى كونه حالة غير عادية لا يمكن الحكم عليها بمعايير السلوك العادية. وقد يكون صحيحاً أن رسالته أدت به تصادفياً لأن يكون بمعنى ما بطل البروليتاريا ضد أرستقراطية تجارية غنية شكّلت الطبقة الحاكمة. وقد يكون صحيحاً أنه أظهر ذاته رجلاً ذا عبقرية سياسية غير عادية والذي يستحق أن يصنّف بين أعظم القادة القوميين في العالم. مع ذلك فقد كان أساساً قائداً دينياً، والذي أعتقد حقاً، مثلما اعتقد لوثر وجون وزلي، أن لديه «دعوة» إلى رسالة دينية إلى شعبه أولاً، ومن ثم إلى غيره؛ كان مبرهن بكل شيء على رسالته، والتي إكمالها بنجاح كان سيحدث تبدلاً هائلاً في الحياة الدينية لعالمه. ومن التجربة الدينية التي مرّ بها جاءت إليه «دعوته»، شعوره بالرسالة، تماماً كما جاءت في حالتي لوثر ووزلي المعروفتين جداً المذكورتين للتو.

لسوء الحظ لا نعرف في حالة محمد ما الذي كانته تلك التجربة في بدايتها. والرواية المألوفة المحفوظة في السيرة، وفي التقليد، حول كيف ظهر له الملاك بينما كان متأملاً يمارس التحنث في غار في جبل حراء، تعتمد بوضوح على الإشارات الغامضة إلى «الدعوة» في القرآن ذاته، والتي بحاجة إلى إكمال. أكثر من ذلك، ففي تفاصيل الرواية ثمة توافقات عديدة ملفتة للنظر مع القصص المحفوظة التي تحكي عن كيفية ظهور الملاك فوهو ماناه لزرادشت، وذلك بعدما أمضى بعض الوقت في إحدى المغاور الطبيعية في أحد الجبال، حيث أعطاه «دعوته» لرسالته[1]، وعن كيفية أن ماني، والذي لم يكن له معلّم أو سيّد من البشر، دُعي إلى رسالته على يد زائر ملائكي والذي أحضر له الحكمة الإلهية[2]، وعن كيفية أن الكاسي Elchasai[3] دُعي إلى أن يبشر بالإله الواحد وبيوم القيامة الوشيك على يد زائر ملائكي الذي ملأ الأفق وأحضر له رقائق من كتاب سماوي، بحيث يُقَاد المرأ إلى التساؤل ما إذا كان كتبة الرواية الموجودة في السيرة لم يتبعوا أنموذجاً مما كان يعتبر شعبياً في وسطهم أنه الطريق الصحيحة لدعوة «رسول» ديني إلى رسالته.

على أية حال، مهما كانت هذه التجربة الدينية البدئية، فقد كان القرآن أحد ثمارها، وفي القرآن نستطيع إلى حد ما أن نقتفي أثر تطور مفهوم محمد لرسالته، والمعايير التي أخذها لتحقيق الإصلاح الديني الذي اهتمت به تلك الرسالة في البداية. كان الواجب المفروض عليه بقبوله لتلك الرسالة واجباً متعدد الوجوه، مثلما هو تقليداً واجب كل مصلح ديني. لكن كل فعاليات رسالته المتنوعة، نشأت من قناعته أنه دُعي كي يحضر للعرب، الذين لم يُرسل لهم نبي، الديانة ذاتها التي

---

(1) Porphyrius, de Antro Nymph. VI:7; Zāt-sparam, XXI:8; Dēnkart, VII:iii: 51-53.
(2) Manichäische Homilien, ed. Polotsky, p. 47; Fihrist, ed. Flügel, p. 328; al-Bīrūnī, Chronologie, p. 208.
(3) Hippolytus, Philosophoumena, IX:13; Epiphanius, Panarion, XIX:1; XXX: 17.

أحضرها الأنبياء إلى تلك الجماعات الدينية الأخرى التي أشار إليها باسم أهل الكتاب. وبما أنه كان لديهم كتاب مقدّس لا بد أن يكون لشعبه كتاب مقدّس باللغة العربية. لكن ما الذي كان يضعه في ذهنه حين كان يتحدث عن القرآن والكتاب المقدّس؟

الكلمة العربية المقابلة لمصطلح Scripture (كتاب أو نص مقدّس) هي **كتاب**. وهذه الكلمة تعني حرفياً «كتابة»، ومن ثم صارت تعني «وثيقة مكتوبة». أما المعنى الخاص «كتاب» فيبدو أنه تطور في العربية تحت تأثير الآرامية، لكنه كان مستخدماً بالعربية بهذا المعنى قبل زمن محمد بفترة طويلة. تستخدم **كتاب** بالمعنى الدنيوي «رسالة» في قصة سليمان وملكة سبأ في السورة ٢٧: ٢٨، ٢٩، وبمعنى وثيقة اعتاق من العبودية في السورة ٢٤: ٣٣. أما الفعل فيستخدم في السورة ٢: ٢٨٢، ٢٨٣، بالإشارة إلى عقود مكتوبة، لكن إذا ما أخذنا هذه الاستثناءات بعين الاعتبار فالكلمة لا تستخدم في القرآن إلا في سياق اهتمامات الله بخلائقه[4].

منذ وقت مبكر جداً يمكن أن نجد في التاريخ الديني للشرق الأدنى الفكرة القائلة إن وثائق دينية دخلت في العلاقات بين الإلهي والبشري. فأحد الموروثات من الثقافة السومرية المبكرة كان الشعور بأن المسائل الهامة يجب أن تكون مكتوبة، وأن ثمة حتمية معينة بالنسبة للأشياء حين يمكن أن يقال «إنها مكتوبة». وهكذا فالأمور في السماء مكتوبة، كما هي الحال مع الأمور في الأرض، وبين الأمور المكتوبة في السماء كانت إرادة الآلهة فيما يخص عالم البشر. وربما أن أقدس يوم الذي يصادف

---

(٤) قد يكون المقصود في الآية ٢١: ١٠٤ معنى دنيوياً، حيث يوصف كيف أن الله في يوم القيامة سوف يطوي السماوات مثل طي السجل. في ضوء هذا الوضع الكلمة التي تطلق على الكتب الدنيوية هي سفر (جمع: أسفار ٦٢: ٥)، التي هي قريبة للكلمة العبرية سِفِر، والكلمة الآرامية سِفرا، قارن: سفرة التي تطلق على الكَتَبة في الآية ٨٠: ١٥.

في الاحتفال السنوي لبلاد ما بين النهرين بعيد السنة الجديدة كان اليوم الذي تجتمع فيه كل الآلهة في «قاعة الاجتماعات» وتعقد مجلساً لتثبيت الأقدار وترتيب كل ما كان سيحدث بين الناس خلال السنة القادمة، في حين يقوم نَبو، الكاتب الإلهي، بتدوين كل الأحكام كما جرى تثبيتها(*).

وكون هذه الأحكام المكتوبة أثّرت بالناس بطريقة خاصة فنحن غالباً ما نقرأ عن رجال أُظهرت لهم تلك الأحكام. فابن سيراخ يتحدث عن الاله الذي يُري البشر أحكامه (سفر يشوع بين سيراخ ١٧: ٢١). وفي سفر اليوبيل ٣٢: ٢١ نقرأ عن يعقوب الذي أُري الألواح السبعة التي كانت تحوي سجلات بجميع الأشياء التي كانت ستحدث له ولأولاده وأحفاده من بعده عبر العصور. كذلك فقد قال الملاك لادريس (اخنوخ): «احفظ يا ادريس هذه الألواح السماوية، واقرأ ما دوّن فيها، وضع علامة على كل حقيقة. فأنا حفظت الألواح السماوية، وقرأت كل شيء مكتوباً فيها، وفهمته كلّه. وأنا قرأت سفر كل أعمال الإنسان» (**ادريس الاثيوبي** ٨١: ١، ٢ قارن: ٩٣: ١-٣؛ ١٠٣: ٢، ٣؛ ١٠٦: ١٩؛ ١٠٧: ١؛ ١٠٨: ٧، ١٠) وفي **صلاة يوسف** المحفوظة في **Philocalia** ٢٣: ١٥، يقول هذا النبي: «لأني قرأت في ألواح السماء كل ما سيجري لكم ولأولادكم». ويقول الكائن الملائكي لدانيال: «لكن أخبرك بما دوّن في كتاب الحق» (سفر دانيال ١٠: ٢١).

كتاب أحكام الله مذكور عدة مرات في القرآن.. وفيه مكتوب ما إذا حياة الإنسان ستكون طويلة أم قصيرة (٣٥: ١١/١٢)، وهكذا فالذي يكتب عليه الموت لا يستطيع أن ينجو (٣: ١٤٥/١٤٨)، مثلما لا يستطيع أي واحد أن يموت دون إذن مكتوب مؤجل من الله (٣: ١٤٥/١٣٩). والعقوبات التي أنزلت بالمدن

(*) أنظر: م. دايد، Le dieux et le destin en Babylonie، باريس ١٩٤٩.

الأرضية مدونة هناك (١٥: ١٤؛ ١٧: ٥٨/٦٠)، وكذلك العقوبات التي لحقت بالأفراد (١٠: ٧٩؛ قارن: ارميا ٢٢: ٣٠). وما من مصيبة تحدث دون أن تذكر مسبقاً هناك (٥٧: ٢٢؛ ٩: ٢١)، لأنه لكل أجل يوجد كتاب، أي، حكم، (١٣: ٣٨) وهذا هو الكتاب الذي يتعلق بالحق فلا يُظلم أحد (٢٣: ٦٢/٦٤؛ ٤٥: ٢٩/٢٨)، الذي يتضمن أسماء البشر حتى يوم القيامة (٣٠: ٥٦)، ومن الواضح أنه الكتاب الذي دوّن الله فيه الأشياء التي سيقوم بإنجازها فعلاً (٥٨: ٢١).

وكون هذه الأشياء مدونة بالتالي كأحكام، فإن كلمة كتاب يمكن أن تستخدم لا لتعني كتاب الأحكام بل لتعني حكم الله ذاته، أي ما كُتب للبشر والذي لا بد بالتالي أن يحدث[٦]. «لولا كتاب من الله سبق» (٨: ٦٨/٦٩)، لكان حدث كذا وكذا. وهكذا فالوصايا التي وضعها الله كي يحفظها بنو البشر هي كتاب، شيء مأمور به ولا يمكن وضعه جانباً (٢: ٢٣٦؛ ٤: ١٠٢/١٠٤). تُستعمل كُتِبَ في سياق الشرائع المتعلقة بالقصاص (٢: ١٧٨/١٧٣)؛ الوصية (٢: ١٨٠/١٧٦)؛ الصوم (١٧٩/١٨٣)، والقتال (٢: ٢١٦/٢١٢). لم تكتب شرائع الله على أمة المسلمين فقط (٢: ١٨٧/١٨٣؛ ٤/٥٧، ٧٩؛ ١٢٧/١٢٦)، بل كتبت شرائعه أيضاً على الملّة اليهودية (٢: ٢٤٦/٢٤٧؛ ٥: ٣٢/٣٥؛ ٤٥/٤٩؛ ٧: ١٥٦/١٥٥)، وعلى المسيحيين (٥٧: ٢٧)، في حين تتحدث السورة ٦: ١٢ و ٥٤ عما أخذ الله على نفسه والتزم به، على أنه كَتَبَ. في السورة ٢٢: ٤ تُقدِّم عينة من هذه الأشياء المقدّرة، حيث، فيما يخص الشيطان، الذي يتبعه الجاهلون بعناد، نقرأ، «كُتب عليه أن من تولاه فإنه يضلّه».

«كتاب» آخر عند الله، هو جزء ربما من كتاب الأحكام ذاته، لكنه على الأرجح كتاب مستقل، وهو الكتاب المبين المدوّن فيه كل صغيرة وكبيرة في هذا

---

(٦) قارن: مز ١٣٩: ١٦؛ ٤٠-٩: ١٧؛ ادريس الأثيوبي ٤١: ١١٤؛ ادريس السلافي ٥٣: ٢؛ ولاحظ الافتراض الكامن في مقاطع من العهد الجديد مثل: لو ٢٢: ٣٧؛ يو ١٥: ٢٥.

Purqe Aboth ، نقرأ: «اعرف ما الذي فوقك: عين ترى وأذن تسمع، وكل الأعمال مدوّنة في كتاب». ويذكر سفر ادريس السلافي ١٩: ٥ الملائكة المعيّنين على أنفس البشر «الذين يكتبون كل حياتهم وأعمالهم أمام الله»، في حين يخبرنا ادريس الأثيوبي كيف تدوّن كل خطيئة كل يوم في السماء بحضور العليّ.

يعرف القرآن كتاب السجل السماوي هذا، الذي يدوّن فيه كل ما يقوله الناس ويفعلونه (٩: ١٢٠/١٢١؛ ١٢١/١٢٢؛ ٥٤: ٥٢؛ ٤٣: ١٩ ١٨/١٩)، فلا يختلف شيء، صغيراً كان أم كبيراً (١٨: ٤٩ ٤٧/٤٩؛ ٥٤: ٥٣). هذا السجل محفوظ بحيث يمكن لله أن يجزي (٩: ١٢١ ١٢٢/١٢١؛ قارن: ادريس الاثيوبي ٨١: ٤) وفي يوم القيامة سوف يُخرج بحيث يمكن للبشر أن يواجهوا سجلاتهم (١٧: ١٣/١٤، ١٤/١٥، ٧١/٧٣؛ ١٨: ٤٩ ٤٧/٤٩؛ ٣٩: ٦٩؛ ٦٨: ٢٩). الأمر الذي يذكرنا بمقاطع مألوفة عندنا حول الأسفار التي ستفتح للدينونة في دانيال ٧: ١٠؛ رؤيا ٢٠: ١١ ١٣؛ ادريس الاثيوبي ٩٧: ٦؛ ٩٠: ٢٠ . تتحدث بعض المقاطع عن قيام الله ذاته بمسألة الكتابة (٣: ١٨١ ١٧٧/١٨١؛ ٤: ٨١ ٨٣/٨١؛ ١٩: ٧٩ ٨٢/٧٩؛ ٢١: ٩٤؛ ٣٦: ١٢ ١١/١٢؛ ٤٥: ٢٩ ٢٨/٢٩)[8]؛ لكن مقاطع أخرى تتحدث عن انشغال كتبة سماويين بهذا التدوين لأفعال البشر (١٠: ٢١ ٢٢/٢١؛ ٤٣: ٨٠؛ ٥٠:

---

(٨) بما أن السورة ٥٨: ٢٢ تتحدث عن كتابة الله الإيمان في قلوب المؤمنين يبرز السؤال المتعلق بكيفية تناول كتابة الله هذه حرفياً. وربما فكّر بها حرفياً ورمزياً في آن. يتحدث إرميا عن كتابة الله لعهده على قلوب شعبه (إر ٣١: ٣٣، المستشهد بها في الرسالة إلى العبرانيين ٨: ١٠؛ ١٠: ١٦؛ قارن: أيوب ١٣: ٢٦؛ والمزمور ٨٧: ٦)، في حين كان لوحا الشريعة «مكتوبين بإصبع الله» (خروج ٣١: ١٨؛ تثنية ٩: ١٠). ولقد في كل من مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين القديمة صورة إله يقوم بالكتابة، وهكذا كان هنالك تقليد موجود منذ زمن طويل في هذه المنطقة حول إله يكتب حرفياً، ونستطيع أن نتخيل أن ما من أحد سيجد أي شيء غريباً في الحقيقة القائلة إن السورة ٣: ٥٣/٤٦ (قارن: ٥: ٨٣/٨٦) تقول تلاميذ المسيح وهم يسألون الله أن يكتبهم مع الشاهدين.

١٧/١٨؛ ٨٢: ١١)[٩]. توحي الآيتان ٨٣: ٧، ١٨ أنه كان هنالك كتابان، واحد لسجل الفجّار وواحد لسجل الأبرار، وإذا ما فكّرنا بالألواح الفردية للأشخاص الفرديين كما في الفكر البابلي، فسجلات الشر إذن حُفِظت في مكان وسجلات الفضيلة حفظت في مكان آخر.وقد كانت حتماً سجلات فردية والتي سيؤتاها كل شخص، كما اعتُقِد، يوم القيامة في يده (١٧: ٧١/٨٣؛ ٦٩: ١٩، ٢٥؛ ٨٤: ٧، ١٠). كذلك فإن كتاب سجلات أفعال البشر هذا يُشار إليه على أنه كتاب مبين (٣٦: ١٢/١١).

من الواضح أننا نتعامل في هذا كله مع مفاهيم دينية كانت متداولة منذ أزمنة قديمة جداً في كل أرجاء الشرق الأدنى، وكانت دون شك جزءاً من أرضية الفكر الديني عند معظم السامعين الذين توجه إليهم محمد في مسار رسالته. وحقيقة أنه أثناء دعوته يبدو قادراً على أن يفترض أنه يتحدّث عن مسائل اعتاد السامعين عليها هي دليل على هذا. أكثر من ذلك، فالأشعار التي حفظت باعتبارها صادرة عن الشعراء العرب القدامى تظهر أنه كان ثمة استعمال أدبي أيضاً لهذه المفاهيم معاصر لرسالة محمد، إن لم يكن أقدم منها. لذلك كان باستطاعته أن يفترض نوعاً من الإلفة من جانب مستمعيه إلى الفكرة التي تتحدث عن تلك الكتابات السماوية ككتب سجلات الأفعال البشرية، كتاب المخزونات السماوي، وسفر الأحكام الكبير.

لكن يبدو أن مستمعيه، أو على الأقل بعض مستمعيه، كانوا يعرفون كتاباً سماوياً آخر أيضاً. ففي السورة ١٧: ٩٣/٩٥ يقول المستمعون إنهم لن يصدّقوه

---

(٩) في الديانات الأقدم نجد أن الملائكة هم الذين كانوا يقومون عموماً بهذا التسجيل. انظر: تمبث ١١آ؛ لاروين رباه ١٢٢؛ عهد إبراهيم ١١٢؛ ادريس السلائل ١١٩،بولس للتحول ١٠؛ وبالنسبة للتقاليد الزرادشتية، انظر: دادستان ي دنك ١٤: ٢٣.

حتى يحضر لهم (من السماء) كتاباً يمكنهم قراءته. تعتبر هذه الآية مكّية عادة، لكن إذا كانت مدنية، كما يقترح د. بل Dr. Bell (القرآن، ص٢٦٢)، يمكن تفسيرها إذاً بالآية ٤: ١٥٢/١٥٣، حيث أن اليهود هم الذين يتحدّونه كي يحضر كتاباً سماوياً، والجواب نجده في السورة ٦: ٧، حيث يقال إنه حتى لو أنزل الله لهم كتاباً في قرطاس باستطاعتهم لمسه بأيديهم، فسوف لن يقولوا غير أنه قام بحيلة سحرية ولن يؤمنوا. لكن الفكرة التي تتحدّث عن إنسان يتلقّى وثيقة سماوية مكتوبة على قرطاس لن تكون غريبة على أهل الكتاب. فقد رأى حزقيال يداً سماوية تمدّ له سفراً مكتوباً من الداخل ومن الخارج (حز ٢: ٩)، كما توجّب على صاحب الرؤيا في سفر الرؤيا أن يأخذ كتاباً صغيراً كان في يد الملاك (رؤ ١٠: ٨ ـ ١٠)، وحيث كان على صاحب الرؤيا أن يأكله، لا بد أن نفترض أنه كان كتاباً على شكل مدرجة. وفي قصة الكاسي Elchasai سلّم الزائر الملائكي صاحب الرؤيا «كتاباً» أيضاً. لذلك من المهم جداً أن نقرأ في السورة ٧٤: ٥٢، التي يبدو أنها مقطع مكي مبكّر، كيف أن السامعين الذين يعرضون عن «تذكرة» محمد مثل حمر مستنفرة، تفرّ من أحد الأسود، يوبّخون بأن كل واحد منهم يرغب لو كان هو متلقي الوحي في صحف منشورة، حيث صحف تمثّل بشكل دقيق ما يصوّر في قصص حزقيال، يوحنا، والكاسي. الوحي الذي أعطي لموسى يقال عنه في القرآن إنه كان على صحف (٥٣: ٣٦/٣٧؛ ٧٨: ١٨، ١٩)، الأسفار المقدّسة الحقيقية كانت في «صحف مطهرة» (٩٨: ٢، ٢/٣)، ويقال عن تذكرة محمد أنها «في صحف مكرمة، مرفوعة مطهرة» (٨٠: ١١ ـ ١٤).

نقارب هنا شيئاً أساسياً بالنسبة لفكرة الكتاب المقدّس في القرآن. فالمِغلات سيفر megillath sepher الذي أعطي لحزقيال كان كتاباً سماوياً، لكنه ليس نصاً

مقدّساً بالمعنى الذي فيه سفر حزقيال القانوني نص مقدّس. كذلك فإن البيبلاريديون biblaridion في قصة سفر الرؤيا، مع أنه كان كتاباًمن السماء مرسلاً لأحد البشر، فهو لم يكن كتاباً مقدّساً بالمعنى ذاته ان سفر الرؤيا كتاب مقدّس. من ناحية أخرى فالبيبلوس biblos في قصة الكاسي، الذي كانت رسالته وسط الجماعات الدينية التي امتلكت وأجلّت كتباً مقدّسة، قيل أنه سلّم من قبل المؤسس إلى أحد تلاميذه باعتباره كتاباً موحى، كتاب يعرف أوسابيوس (تاريخ الكنيسة Hist. Eccles ٤ : ٣٨) أن الجماعة الإلكاسية كانت تستخدمه باعتباره كتاباً مقدّساً. وهنا يصبح الكتاب السماوي ذاته كتاباً مقدّساً. وهذا مفهوم مختلف تماماً حول طبيعة الكتاب المقدّس، ومن الواضح أن هذا المفهوم الجديد هو الذي يظهر أمامنا في مقاطع من القرآن كنا أخذناها بعين الاعتبار.

في حقبة مبكرة جداً في بلاد ما بين النهرين القديمة اعتُقِد أن الآلهة يمكن أن تعرّف الجنس البشري على إرادتها. وقد استطاعت أن تفعل هذا عبر علامات أو آيات أو إنذارات والتي كان باستطاعة الكهنة الماهرين تفسيرها. أو ربما استطاعوا جعلها معلومة عبر الأحلام، مثلما فعلوا مع الملك العظيم غوديا Gudea، أو عبر مهتف الوحي Oracle. فقد كان شَمَش «رب مهتف الوحي». وكان هنالك كهنة لمهتف الوحيّ تمرّسوا في استشارة مهتف الوحي وتفسيره، ولدينا الآن فيض من نصوص مهتف الوحي ما تزال موجودة منذ أحقاب قديمة نسبياً. وفي صلاة لشَمَش نقرأ:

« إلى الذي لا تراه تُقَدَّم النور
تقرأ اللوح المخفي الذي لا يوحى.
على أحشاء الشاة تكتب الإشارة
وتعطي قراراً».

إذا فسّرنا النص السابق كما ينبغي فهو سيعني أن ثمة أشياء مكتوبة على الألواح السماوية لم تكن بمتناول الإنسان لكن من المهم أن يعرفها البشر، وقد كان باستطاعة شَمَش تفقيه البشر بها وهذا ما فعله[10]. لكن مسائل موحاة من هذا النوع، كانت بالضرورة محدودة في مداها. وغالبًا ما كان تعبير أكثر كمالاً وتفصيلاً عن إرادة الآلهة فيما يخص البشر مرغوباً وممكناً. إن إحدى الطرق للحفاظ على هذا التعبير المرغوب في عقولهم وإراداتهم كانت بتجسيد وصاياهم في منظومة شرع، والتي كانت أوامرها ستقدّم قانون حياة استطاع الإنسان أن يعرف به كيف يعيش على الأرض نوع الحياة الذي كان الأعظم إبهاجاً للآلهة والأكثر فائدة للبشر أنفسهم. لا نستطيع أن نتحدث عن زمن بداية ظهور منظومات كهذه، لكننا نجد حوالي العام ٢٥٠٠ ق.م تقريباً أن أوروكاغينا Urukagina في لارسا Larsa[11] يقوم بتنفيذ إصلاحات شاسعة، فيلغي ممارسات سيئة، ويصدر أحكاماً «لاستعادة شرع الله». لقد كانت منظومة الشرائع من كتابة الملك اوروكاغينا ذاته، لكن ذلك تمّ، كما يخبرنا هو ذاته، بوحي من إله نينغرسو Ningirsu، بحيث أن المنظومة صارت في النهاية وصايا إلهية موحاة من أجل هداية البشر. ولا بد أن نتذكّر، أن حمورابي أيضاً، قدّم منظومته الأكثر شهرة في وقت لاحق تحت اسم ومرجعية شَمَش.

الشرع بهذا المعنى هو في آن أمر وتوجيه، أي بكلمات أخرى ما عناه اليهود بالكلمة توراه. لقد وصل اليهود إلى الاعتقاد بأن التوراه كانت في صيغة مكتوبة

---

(١٠) النص موجود في Oxford Editions of Cuneiform Texts، ٦: ٨٣. من أجل شَمَش كإله الشمس ورب مهتف الوحي، أنظر:

Contenau, La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens, pp. 28 ff.

(١١) من أجل أوروكاغينا، أنظر:

Patrick Carleton, Buried Empires, pp. 115, 116.

عند الله قبل خليقة العالم بزمن طويل، وأن أوامرها عرفت وتمت مراعاتها جزئياً من قبل آدم والآباء قبل أن توحى بكاملها عن طريق إنزالها على موسى، وأنها سوف توحى من جديد حين يأتي المسيح[12]. لقد كان لالكاسي[13]، كما نعرف، صلة قوية مع الجماعات اليهودية واليهودية ـ المسيحية الابيونية في منطقة شرق الأردن، وهكذا فشكوكنا قليلة بأنه هو، أو الذي نشر القصة عن «كتابه» المُتلقّى من السماء أيضاً كان، تعلّم من تلك الجماعات الفكرة القائلة إن الكتاب المقدّس هو شيء كان في السماء قبل إنزاله ليكون كتاباً مقدّساً لإحدى الجماعات على الأرض. كيف يمكن أن نفهم إذن، هذا التطابق المباشر أو غير المباشر، بين الفهم المحمدي، وفهم الجماعات اليهودية في شبه الجزيرة العربية، للكتاب المقدّس الإلهي الذي هو أنموذج بدئي سماوي، والذي أخذت منه مختلف الكتب المقدّسة الفردية المنتشرة بين الناس؟

ثمة مقاطع في القرآن توحي بهذا حتماً. فالسورة ١٣: ٣٩ تخبر المعارضين أن الله يستطيع أن يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء ما دام عنده أم الكتاب. وهذا بحد ذاته قد لا يكون يعني أكثر من أن الله، كونه هو صاحب كل حكم خاص، فهو يستطيع أن يثبته أو يلغيه كما يرى ذلك مناسباً. لكن في السورة ٤٣: ٣/٤، وبعد عبارة تقول إنه جُعل قرآن عربي حتى يفهمه العرب، نقرأ: «وإنه في أم الكتاب لدينا»، وهو مقطع يصعب فهمه إلا على أنه إشارة إلى أنموذج بدئي سماوي للقرآن. ومن جديد يقال في السورة ٥٦: ٧٦/٧٧ وما بعد، إنه: «لقرآن كريم. في كتاب مكنون»، وفي السورة ٤١: ٤١ يقال إن «الذكر» هو «كتاب عزيز»،

---

(١٢) من أجل الوجود المسبق للتوراة، أنظر: تكوين رباه ١٨ مدراش تهليم نسخة بوبر، ص ٣٩١، وأيضاً ص ص ٤٤٩، ٤٥٠، حيث يستنتج من المزمور ١٠٥: ٨، أن التوراة كانت في الوجود قبل أن توحى بألف جيل. من أجل آدم والتوراة أنظر: سفره تثنية، الفصل ٤٢١ تكوين رباه ١٦: ٥؛ بركه ح. الجمور ١٢. من أجل تنزيل التوراة الجديدة من قبل المسيح، أنظر: القباه ح. عقبا في بيت هامدراش يلنك ٣: ٢٧.

(13) Branch, Elchasai als Religionsstifter, pp. 11, 73.

لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي كلا المقطعين، -رغم أن الإشارة قد تكون إلى كتاب مقدّس شامل تشكّل رسالة محمد جزءاً منه، فقد اعتُبر عموماً أنه يشير إلى الأنموذج البدئي. وأخيراً في السورة ٨٥: ٢١، ٢٢ نقرأ عن «قرآن مجيد في لوح محفوظ»، والتي هي الآية التي أخذت منها القصة المتأخرة المتعلقة باللوح الذي كتب عليه القلم الإلهي مع بداية الزمن تماماً. أما الحقيقة القائلة إن «القرآن» في المقاطع السابقة ربما يعني «درساً في الكتاب المقدّس» وأنه لا يشير إطلاقاً إلى الكتاب الذي هو لدينا ككتاب أمامنا الآن، فهي لا تؤثر بهذا السؤال المتعلق بالأنموذج البدئي الذي يستمد منه الكتاب المقدّس.

إذا كانت هذه المقاطع تعني أن محمداً اعتقد بمثل هذا الكتاب المقدّس الأصلي الإلهي، كلمة الله المكتوبة التي كانت أصل كل النصوص المقدّسة، فذلك سيفسّر بدقة شديدة إصراره بأن محتوى رسالته كان في الكتب المقدّسة للشعوب السابقة (٢٦: ١٩٦)[14] ، وأن قرآنه هو في آن مصدقاً وحامياً للكتب المقدّسة السابقة (٢: ٤١/٣٨، ٩١/٨٥، ٩٧/٩١؛ ٣: ٣/٢ و ٥: ٤٨/٥٢)، بحيث أن أولئك الذين يقبلون بالكتب المقدّسة الموحاة سابقاً يجب أن يقبلوا بقرآنه أيضاً (٢: ١٢١/١١٥؛ ٥: ٦٨/٧٢). وهكذا من السهل أن نفهم لماذا يقال لأتباع محمد إن عليهم أن يؤمنوا «بالكتاب كله» (٣: ١١٩/١١٥)، سواء الذي جاء إليهم عبر محمد، أو الذي جاء عبر «الرسل» الذين سبقوه (٥: ٥٩/٦٤؛ قارن: ٤٢: ١٥/١٤)، ولماذا أن الأسفار المقدّسة التي أحضرت عن طريق «الرسل» الذين سبقوه هي مجرد جزء من الكتاب (٣: ٢٣/٢٢؛ ٤: ٤٤/٤٧، ٥١/٥٤)، تماماً

(١٤) الكلمة المستخدمة هنا هي زُبُر وليس كُتُب، لكن إطلاق كلمة زبر هذه على كل من كتب السماوات التي تدون أعمال البشر (٥٤: ٥٢)، والكتب التي أرسل بها رسل الله (٣: ١٨٤/١٨١؛ ١٦: ٤٤/٤٦؛ ٣٥: ٢٥/٢٣)، يجعل واضحاً إنها استخدمت على نحو متبادل مع كتب. وفي السورة ٥٤: ٤٣ يبدو أن زبر تعني حقاً «كتاباً مقدساً» عموماً.

مثلما أن الذي جاء إلى محمد هو مجرد جزء مما في الكتاب (٢٩: ٤٥/٤٤؛ ٣٥: ٢٨/٣١؛ وقارن ٢: ٢٣١؛ ١٨: ٢٦/٢٧).

يظهر هذا المفهوم في مرحلة متأخرة نسبياً في مسيرة محمد وبشكل خاص يبدو أن المقاطع التي قد تشير إلى أنموذج بدئي مدنية كلها، أي أنها تأتي من حقبة احتك فيها بقوة نوعاً ما لبعض الوقت مع الجماعات اليهودية. إذا كان الأمر كذلك فهو سيجعل عدداً من التفاصيل الصغيرة التي نجدها في سياق كلماته عن الكتاب المقدّس ذات أهمية معيّنة:

(آ) كما لاحظنا للتو، يُقال عن الوحي الذي أعطي لموسى في ٥٣: ٣٧/٣٦ و٨٧: ١٩ إنه كان على **صحف**. كذلك نقرأ في أناشيد راباه ٥: ١٤ أنه رغم كون لوحا الشريعة مصنوعين من أقسى حجر فقد كان ممكنَ طويهما مثل مدرجة.

(ب) الكلمة التي تطلق في السورة ٨٥: ٢٢ على «اللوح» الأنموذج البدئي السماوي هي **لوح**، وهي الكلمة ذاتها التي تطلق بالعبرية والآرامية على الألواح التي تلقاها موسى في سيناء. وهي بالفعل الكلمة المستخدمة في القرآن في السورة ٧: ١٤٢/١٤٥ وما بعد، في قصة تلقي موسى للشريعة.

(ج) يبدو أن محمداً اعتقد أن موسى تلقى التوراة كلّها في سيناء. والروايات التوراتية في سفر الخروج ٣١: ١٨ وما بعد وسفر التثنية ١٠: ١ـ ٥، تجعلنا نعتقد بوضوح أن

اللوحين المكتوبين باصبع الله لا يحتويان غير الوصايا العشر، والتي يمكن أن تملأ لوحين مكتوبين على الوجهين. لكن الروايات اليهودية المتأخرة تحدثت عن كون التوراة بأكملها قد أعطيت هناك.

(د) تتحدث السورة ١٧: ٩٣/٩٥ عن صعود إلى السماء في سياق حديث محمد عن امتلاكه لمادة موحاة. والأسطورة اليهودية حدثتنا عن صعود موسى إلى المواضع السماوية حيث درس التوراه التي كانت ستعطى وتسلّم للشعب.

لا شك، إذن، أنه حين بدأ محمد مسيرته النبوية استجابة «لدعوته» كان يدعو سامعين لم يمتلكوا فقط معرفة بالكتب المقدّسة المستخدمة كأسفار مقدّسة من قبل الجماعات الدينية، لكن في بعض الحالات على الأقل، كانوا مؤتلفين على نظرية محدّدة بالنسبة لطبيعة الكتاب المقدّس، نظرية نمت في الجماعة اليهودية وعبرت قبل زمن محمد منهم إلى الجماعات الأخرى. ومن الواضح أن محمداً عرف بدوره هذه النظرية من معاصريه، لكن الواقع أنه لم يكتف بالمعرفة بل تابع التطور بطريقته الخاصة حيث فعّل محتويات رسالته التي سلّمته إليها «دعوته».

هنا إذاً النقطة الأولى الثابتة في نقاشنا للقرآن ككتاب مقدّس. **الكتاب** ككتاب سماوي كان مفهوماً وقد امتلك تاريخاً طويلاً في الفكر الديني في الشرق الأدنى. **الكتاب** ككتاب مقدّس امتلك تطوراً خاصاً في الفكر اليهودي ونشأت عنه نظرية، لم تشع بين اليهود فقط بل أيضاً بين الجماعات الدينية الأخرى، وتتعلق بطبيعة الكتاب المقدّس. وهذه النظرية كان لها ما يشبهها في التعاليم المحمدية الأساسية الخاصة بالكتاب المقدّس أثناء الحقبة المدنية إن لم يكن قبل ذلك.

القسم الثاني

في التفكير الديني لمنطقة الشرق الأدنى كان معروفاً جيداً أنه يمكن لأحد البشر أن يصبح متلقياً لوحي من الآلهة ويُدعى بالتالي لأن يعرّف الآخرين بما تعلمه من إرادة الله. وتوضح لنا ألواح متحف اللوفر بشكل تام أنه منذ أيام أوروكاغينا المذكور سابقاً على الأقل، والذي كان ملك لاغش، نجد أنفسنا في احتكاك مع إنسان يزعم أنه سمع صوت إلهه نينغرسو يأمره بأن يتولى استعادة «طريق الآلهة». فبعد حقبة جيشان سياسي واجتماعي وصل اوروكاغينا إلى العرش ليجد الوضع في مملكته خارج السيطرة تقريباً، والديانة المنظّمة لم تكن فقط غير قادرة على التعامل مع المصاعب، بل انغمست هي ذاتها في الفساد. فالموظفون كانوا يسيئون استخدام مناصبهم. والقضاة كانوا يفرضون ضرائب لمصلحتهم الخاصة على القضايا التي كانت تعرض عليهم. والناس في مواقع السلطة كانوا يستعبدون الفقراء. والموظفون غير الدينيين كانوا يسرقون زوايا المعبد. بل إن الوزير الرئيس كان يطالب بنسبة مئوية له في كل ما كان يعبر بين يديه، في حين في المعابد، حيث يمكن للمرء أن يتوقع أن تكون الأمور أفضل، كان كهنة مهتف الوحي وكهنة القرابين، على الرغم من حقيقة أنهم كانوا محسوبين على ميزانية المعبد، يطالبون بأجور خاصة، ومن أجل مصلحتهم الخاصة كانوا يشجعون بشكل مقصود المغالاة الفارغة في الطقوس الجنائزية. أشياء كهذه كان يجب أن لا تكون، وبناء على دعوة إلهه نينغرسو استعد الملك اوروكاغينا لمهمة إصلاح كي يسترد الطرق القديمة، «طرق الآلهة».

في بداية القرن السابع كانت أمور مكة مضطربة بشكل يدعو إلى الحزن. فمن الخارج كان الضغط من القوى الثلاث العظمى، البيزنطيون في الشمال والغرب،

الساساتيون في الشرق، والأحباش في الجنوب، يجبر العرب على التقوقع على أنفسهم، ولم تكن ثمة وحدة بين القبائل لتقديم مقاومة فاعلة. في الوطن كان التجار الأغنياء يزدادون غنى والشعب الفقير يزداد فقراً. كان هنالك ظلم، اضطهاد، استغلال، وديانة مكة الرسمية، مع أن مزارها كان يعني ما يأتيون كل الجزيرة العربية، كانت عاجزة عن التعامل مع متطلبات الوضع. في ذلك الحين ظهر رجل اسمه محمد، رجل عادي تماماً، واحد منهم، والذي شارك كما كانوا يفعلون في قافلة تجارية هامة جداً لاقتصادهم. لكنه قال إنه سمع صوت الله يدعوه إلى رسالة لاسترداد «سبيل الله» الذي كان قد نسي. وكما في حالة زوروكاغينا فقد احتوى إصلاحه كمية ضخمة من الإصلاحات الاجتماعية والسياسية لكن إصلاحاته كانت تعتمد على الدين. كانت رسالته أساساً محاولة لإعادة حياة الأمة التي عاش فيها من جديد إلى تحت التوجيه الإلهي كما كانت في الأزمنة الأكثر قدماً.

يوضح القرآن أن محمداً في توليه لرسالته آمن بأنه يقف في السلسلة المتعاقبة لتلك المجموعة الكبيرة من الرجال الذين تحدث الله إليهم، والذين هم، لأنهم تلقوا وحياً من عقل الله وإرادته، أو تخيلوا أنهم فعلوا ذلك، شعروا أنهم مدعوون من الله لإعلان ذلك الوحي للبشر وأخذوا على عاتقهم بذلك مهمة الإصلاح داخل جماعاتهم. وفي دعوته كان محمد يشير غالباً إلى قصص أسلافه في هذه السلسلة المتعاقبة. ويبدو واضحاً أنه عرف أن باستطاعته افتراض نوع من الإلفة عند سامعيه لعدد من تلك القصص، ولدينا دليل معين فعلاً أن بعض هذه القصص عن رجال الله الذين نشروا الدعوة في جماعاتهم كانت معروفة للشعراء قبل الإسلام[1]. لكن ما قاله عنهم القرآن يبدو هاماً بالنسبة لنا لسببين:

---

(١) المقاطع ذات الصلة جمعها ي. هوروفيتس في كتابه Koranische Untersuchungen، برلين، ١٩٢٦.

(١) لأنه حتى الفحص السريع يرينا أن قصصهم بالنسبة له تتبع بوضوح أنموذجاً محدداً والذي يقدّم لنا بجلاء نظريته المتعلقة «بالرسول ورسالته».

(٢) لأنهم يقدمون مفتاحاً آخر لفهم ما عناه محمد حين تحدّث عن القرآن ككتاب مقدّس.

إن الكلمتين اللتين استخدمهما محمد للحديث عن مثل هذا الرسول هما رسول ونبي. يدعى الرسول أحياناً مرسل، لكن هذه الكلمة من الجذر ذاته الذي لرسول وتعني في القرآن الشيء ذاته. أرسل هي الفعل، وهكذا فمرسل تعني «الذي هو يُرْسَل»، ورسول هي أيضاً الذي هو أُرسِل.

في حالة رسول، نحن نتعامل هنا مع كلمة عربية عادية والتي أعطيت معنى دينياً خاصاً. فالرسل البشريون يمكن أن يحملوا الاسم رسول، كما على سبيل المثال، الرسول الذي أرسله ملك مصر إلى يوسف في السجن (١٢: ٥٠)، في حين تطلق الكلمة ذات الصلة مرسل على المندوبين من ملكة سبأ (٢٧: ٣٥). الرسل السماويون الذين أرسلوا إلى لوط يحملون اسم مرسل (١٥: ٥٧، ٦١)، وجبريل يخبر مريم العذراء أنه رسول من الله (١٩: ١٩؛ قارن ٨١: ١٩)، والملائكة الذين يأتون ليأخذوا النفس عند الموت هم رسل الله (٦: ٦١؛ ٧: ٣٧/٣٥). والمقارنة هنا في تطور المعنى مع حالة الكلمة اليونانية ἀπόστολος والكلمتين اليهوديتين شالوَح، شاليح، ملفتة للنظر[٢].

شليحا Sh°liha هو المصطلح التقني في الكنيسة الناطقة بالسريانية الذي يطلق على «الرسول»، «المندوب»، وبالمعنى الديني «مرسل». وسوف يتضح لنا أن هذا

---

(٢) أنظر: Rengstorf في عمل Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I: 406 - 434 - ومن Epictetus Diss. III: 22 نرى أن ἀπόστολος استخدمت بهذا المعنى منذ أيام الكلبيين، حيث اعتبروا أنفسهم «مرسلين»، أي «الرسل، الموظفون المفكرون ومرسلي الآلهة».

الجذر ر س ل الذي يشتق منه مرسل ورسول كان المعادل السامي الجنوبي العادي للجذر السامي الشمالي ش ل ح، وذلك من الحقيقة القائلة إنه أطلق في النقوش السبأية على «المندوب». (Conti Rossi, Glossarium, p.242).

إن تطوّر الاستخدام الديني لمثل هذه الكلمة واضح تقريباً. فالملوك والخاقانات كانوا يبعثون بالرسل ليحملوا كلمة من طرفهم إلى أولئك الذين يرغبون بأن تصلهم كلمتهم ورسل كهؤلاء كانوا يسمعون الكلمة من سادتهم الكبار، وكانوا بدورهم يقولون الكلمة بثقة متوقعين أنها ستُقبل وتطاع. وغالباً ما كانوا يحملون معهم أوراق اعتماد ليثبتوا أنهم رسل معتمدون، وليس من غير الشائع أنهم كانوا مخولين أن يطلقوا الإنذارات أو يتفوهوا بالتهديدات حول ما قد تكون عليه النتائج إذا أُهمِلت رسالتهم. كان الله ملك الملوك ورب الأرباب، وهكذا كان قادراً في أي وقت أن يبعث الرسل كي يحملوا كلمته للبشر.

كان لمثل هذا الرسول بالضرورة ما كان لأحد للمستمعين تقريباً، حيث كان يُخبَر بمحتوى الرسالة التي كان عليه تسليمها ويُعطى الإرشادات بشأن الشعب الذي كان عليه أن يسلّمها له ولإكمال رسالته كان عليه أن يتحدث باسم الله الذي أرسله، وربما أثبت مصداقيته بإظهار أوراق اعتماده، وربما كانت عنده فرصة كي يشير إلى نوع من الثأر قد يقوم به الله إذا ما أهملت الرسالة المرسلة عن طريق الناطق باسمه.

من الواضح أن مثل هذه الرسالة ربما نشأت بشكل مستقل في عدد من المناطق المختلفة في الزمان والمكان، لكن بعدما درسنا عبارات القرآن المتعلقة بالرسل وبمكانة محمد الخاصة في سلسلة هؤلاء الرسل المتعاقبة، صار واضحاً أن ثمة اتباعاً

دقيقاً جداً لأنموذج فكري راسخ في التقليد الديني المحيط بنبي الإسلام في منطقة رسالته.

الكلمة الأخرى نبي ليست كلمة عربية أصلاً. هنالك فعل عربي أصيل هو نَبَأَ شقيق للفعل الأكادي نَبو الذي يعني «يدعو، ينادي»، لكن الكلمة نبي بمعنى «نبي الله» مستعارة في العربية من التقليد اليهودي ـ المسيحي[٣].

في العهد القديم لا تعني نبي رسولاً بالضرورة. فالبعل والعشتارات الكنعانيون كان لهم «أنبياؤهم» (امل ١٨: ١٩ـ٤٠؛ ٢ مل ١٠: ١٩). وابراهيم كان نبياً مع أنه لم يحمل رسالة (تك ٢٠: ٧)، وكل الآباء كانوا بالفعل أنبياء (مز ١٠٥: ١٥). مريم، أخت موسى، كانت نبية (خر ١٥: ٢٠)، وحين صدف وحلّت روح الله على الناس العاديين مثل رسل شاؤل (١ صم ١٩: ٢٠) استطاعوا أن يتنبأوا. ويبدو أنه في فلسطين القديمة كانت نبي مرتبطة أولاً مع العبادة Cult وكان يُتوقع عادة أن يكون لها ارتباطات قوية مع مزار ما[٤]. ويظهر التفسير الشهير لسفر صموئيل الأول (٩: ٩) أن نبي كان معروفاً بانتمائه إلى أخوية ما يمكن أن تدعوهم «المتنبئين»[٥]. وهكذا يبدو أن المعنى المتفصل للكلمة كان هو الأصلي[٦]، أي أن النبي كان ذلك الذي «دعي» ومن ثم تصرف استجابة لدعوته. لم تكن الدعوة عن طريق صوت بالضرورة. بعضها حدث في المزار، بعضها على ما يبدو واقعة

---

(٣) أنظر كتابنا: Foreign Vocabulary of the Qur'an, p.276.

(٤) أنظر:
A. Jepsen, Nabi, soziologische Studien zur alttestamentliche Literatur und Religionsgeschichte, (1934). pp. 154 ff; 191 ff.

(٥) يجب أن نتذكر أن ميخا (٣: ١١) كان يتذمر من الأنبياء الذين يدنسون أنفسهم فيتنبأوا لأجل النقود. قارن: ار ١٤: ١٤؛ ٢٩: ٨؛ ميخا ٣: ٦.

(6) Jepsen, op. Cit. P 10; Torczyner ZDMG, LXXXV, p. 322.

عرضية في الحياة الدائرة حوله؛ بعضها شيء خاص من رمي القرعة أو من استشارة الطالع؛ بعضها «حلول للروح» مفاجئ عليه، أو قد يكون أحياناً أن مجرد الشعور بتشكل أزمات سياسية أو اجتماعية حوله في بيئته سوف يدعوه وسوف يستجيب[7]. والاستجابة لا تعني بالضرورة تلقّي رسالة. فقد سمع ابراهيم الدعوة واستجاب بأن خرج في مغامرة إيمانه. وسمعت مريم الدعوة وكانت استجابتها في قيادة غناء ورقص في تعبير شكر على الخلاص. وفي كتابه **دلالة الحائرين** يعتبر ابن ميمون فعلاً أن قصص القضاة والقادة الذين خلفوهم يمكن عنونتها بشكل صحيح على أنها «الأنبياء الأوائل» وذلك في التوراة العبرانية، لأن هؤلاء كانوا الرجال الذين سمعوا الدعوة واستجابوا عبر تخليص بلدهم من الطغاة، عبر التدخل لمنع الظلم، وعبر العمل لتوطيد أسس رفاهية الجماعة. هذا يعني أن كل واحد منهم استجاب بطريقته بالعمل لتوطيد أسس «سبل الله».

لكن الاستجابة قد تكون أيضاً بتلقي رسالة. فالنبي جاد أعطى داود رسالة لتوجيهه قبل أن يصبح ملكاً (١ صم ٢٢: ٥)، والنبي ناثان أعطاه رسائل بعد إذ صار ملكاً (٢ صم ٧: ٣ وما بعد)، ويبدو أن النبية دبورة أعطت رسائل استشارية إلى الشعب حيث كانت تتولى قضاء إسرائيل من مجلسها تحت شجرة النخيل (قض ٤: ٤ وما بعد). كما ذهب حلقيا الكاهن وشافان الكاتب إلى حلدة النبية، زوجة حافظ ثياب الملك، بهدف معلن ألا وهو الحصول على رسالة فيما يخص اللقية التي وجداها في الهيكل (٢ مل ٢٢: ١٤وما بعد). بل نقرأ بشكل أكثر وضوحاً عن الرسالة المعطاة في «كلمة الرب» إلى أحد الأنبياء، كما على سبيل المثال، الرسالة المعطاة إلى النبي الذي لا يذكر اسمه في سفر القضاة (٦: ٧ وما بعد) في أيام الألم

(٧) الصور التي توضح هذا جيداً يقدمها غليوم في كتابه:
Prophecy and Divinations among the Hebrews and other Semites, London, 1938.

تحت حكم المديانيين، أو إلى ياهو بن حناني ضد بعشا ملك اسرائيل (١ مـل ١٦: ١ ـ ٤، ٧، ١٢). في الأزمنة المتأخرة جرى تصنيف الكلمة «نبوءة» إلى هذا الشكل النوعي للاستجابة عبر تلقي رسالة. وفي أوقات أكثر تأخراً رُكّز الانتباه على التهديدات والوعود المحتواة في الرسالة، وهكذا مالت الرسالة لأن تعني ليس رسالة النبي[8] ككل بل التنبؤ عن أي مصير مظلم سيحلّ بالعصاة وأي نصر مفرح سيكون قدر الطائعين.

ما أن تولى محمد رسالته حتى أُطلقت عليه التسميتان، أي رسول ونبي، حيث نجد أن الله يخاطبه في القرآن بقوله يا أيها الرسـول (٥: ٤١/٤٥؛ ٦٧/٧١)، وبيا أيها النبي (٨: ٦٤/٦٥؛ ٦٥/٦٦). وهكذا فمن المفترض أن السامعين يعرفـون مـا الذي تعنيه هاتان الكلمتان، لأنه أكثر من مرة يعبّر عن شعوره بالألم حين يعتقـدون أنه من المسلي أن يصنّف نفسه في السلسلة المتعاقبة للرسل القدامى (٢٥: ٤١/٤٣؛ ١٠: ٢). ما الذي كانت تعنيه إذن كلمة نبي كرسول من الله لأهل الكتاب الذين تعلّم منهم معاصروه الكلمة؟ عدد من النقاط يوحي لنا بأهميته لبحثنا مباشرة:

(أ) كان مصدر الهداية

إذا كان هنالك نبي بين الشعب فهم كانوا سيتوجهون إليـه في اللحظات التي يُحتاج فيها إلى ما هو أكثر من الهداية البشرية متوقعين أن باستطاعته أن يتصل مع الله ويحضر لهم رسالة تتضمن تلك الهداية.

> «فقال يوشافاط: أليس هنالك ههنـا نبي للرب فنستشير الرب بواسطته! فأجـاب أحـد رجـال ملـك اسرائيل أن ههنـا اليشـاع بـن شافاط.. فقال يوشـافاط: إن معـه كـلام الرب. وانحـدروا إليـه، أي ملك اسرائيل ويوشافاط وملك أدوم» (٢ مل ٣: ١١،١٢)[9].

---

(٨) في سفر يوحنا (٢٨: ٩) نجد الاقتراح القائل إن تحقيق النبوة كان علامة النبي الحقيقي.

(٩) انظر أيضاً: ١ مل ٢٢: ٥ ـ ١٢٨؛ ١ صم ٩:٩

في سفر المكابيين الأول نجد الوجه الآخر للصورة، أي الإجراءات البديلة المؤقتة التي لا بد أن تكون ضرورية حين لا يكون هنالك نبي بين الشعب يمكنهم التوجه إليه لهداية محتاجة[10].

(٢) يجب أن يكون رجلاً يخضع لتجارب مميزة.

الاحتكاك مع الله الذي كانت الرسالة تعطى عبره، كان عموماً، إذا لم يكن دائماً، تجربة تثير الاضطراب الجسدي بالنسبة للنبي[11].

(آ) ربما تسبب الاضطرابات التي أجبرت على إظهار ذواتها في ردات فعل جسدية. فأنبياء بعل بنوع من السعار خدشوا أنفسهم بالسكاكين (١ مل ١٨: ٢٨). وشاؤل عرّى نفسه تحت تأثير الوحي من كل ملابسه واضطجع عارياً لنهار وليلة (١ صم ١٩: ٢٤). وكما تقرأ في قصة ون ـ عمون، فإن الخادم الشاب للكاهن زكرابعل في جبيل، حين «استحوذ عليه الإله»، رقص وبدأ يتنبأ، (Breasted, Ancient Records, IV. p. 282§ 570). كذلك فإن حزقيال كان كما لو أنه أُخذ من جسده خلال التجربة (حز: ٨: ٣؛ قارن ٢ كو ١٢: ١ ـــ٤)، وفي عاديات فيلو التوراتية، ٢٨: ٦، نقرأ أنه حين حلّ الروح القدس على كناز Kenaz، عندما كان جالساً بين الشيوخ، «أخذه من شعوره الجسدي وبدأ يتنبأ». وهذا هو «الجذب النبوي». وباستمرار تزعج التجربة الروحانية المتلقي. فدانيال

---

(١٠) ١ملك ٤: ٤٦؛ ١٤: ٤١؛ قارن: مز ٧٤: ٩؛ ١ صم ٣: ١؛ مرا ٢: ٩.

(١١) أحياناً كان المشاهدون يتأثرون بالاضطراب الجسدي، مع أنهم لا يعرفون تماماً ما الذي كان يختبره النبي. وفي قصة دانيال نقرأ: «رأيت الرؤيا أنا دانيال وحدي، والرجال الذين كانوا معي لم يروا الرؤيا، بل وقعت رعدة شديدة، فهربوا ليختبئوا» (دا ١٠: ٧). هذا يذكرنا بتجربة شاؤل الطرسوسي في الطريق إلى دمشق، حيث وقف أصحابه وقد عقدت الدهشة ألسنتهم مما ظهر نفسياً، لأنهم لم يعرفوا شيئاً من «الدعوة» التي أعطيت له (أع ٩: ٧).

مُصوَّر بأن التجربة ضربته وتغلّبت عليه (دا ١٠: ٩، ١٥)، مثلما كانت حال حزقيال (حز ١: ٢٨) وبولس (اع ٢٢: ٧) والرائي في سفر عزرا الرابع ٥: ١٤، ١٥ . وعموماً نقرأ كيف كان النبي يعذّب بشكل مؤلم عبر التجربة (دا ٧: ١٥؛ ٨: ٢٧؛ ١٠: ٨؛ اش ٦: ٥؛ سفر عزرا الرابع ٥: ١٤؛ سفر باروخ ٤٨: ٢٥؛ ٥٥: ١-٤)، التي كانت دون شك أحد العناصر في «عب» الأنبياء (اش ١٣: ١؛ نح ١: ١؛ ار ٢٣: ٣٣-٣٩؛ حب ١: ١؛ زك ٩: ١).

(ب) ربما تضمنت رؤىً. والمقطع الموجود في ١ صم ٩:٩ هو دليل هام على الرباط الذي شُعِر أنه موجود بين النبي والرائي[١٢]، وهكذا فنحن لن نتفاجأ حين نجد ميخا يرى الله على عرشه في رؤيا وينظر إلى الطريق التي توجّه فيها القوى السماوية المسائل البشرية (١ مل ٢٢: ١٩ وما بعد)، وحين دُعي حزقيال إلى رسالته في بابل فتحت السماء وشاهد حزقيال رؤى لله (حز ١: ١). كذلك فقد شاهد اشعيا في السنة التي مات فيها الملك عزيا رؤيا لله وهو جالس على عرشه (١ش ١: ١ وما بعد)، ورآه عموس على المذبح (عم ٩:١)، في حين شاهد زكريا رؤيا لعربات وخيالة (زك ٦: ١وما بعد). يخبرنا دانيال عما شاهده في الرؤى (دا ٨: ١ وما بعد، ١٠: ٧وما بعد؛ ١٢: ٥ وما بعد)، مثلما يفعل أيضاً في الكتب اللاحقة كل من باروخ، عزرا، وادريس (باروخ ٥٣: ١؛ سفر عزرا الرابع ٢: ٤٢وما بعد؛ ١٣: ٢٥؛ سفر ادريس الاثيوبي ٣٧: ١وما بعد). وتكون إحدى مصائب الملّة حين لا يجد أنبياؤها رؤيا من الرب (مرا ٢: ٩)، لأن الشعب يتطلع في حالات الحزن إلى نبيّه متوقعاً منه رؤيا (حز ٢٧: ٢٦).

---

(١٢) يذكر الراؤون جنباً إلى جنب مع المتنبين في نقش زاكير Zakir. أنظر:
Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik, III: 8.
في ٢ صم ٢٤: ١١؛ يدعى النبي جاد رائي داود؛ قارن: ٢ مل ١٧: ١٣؛ حب ١: ١.

(ج) ربما تضمنت أحلاماً[13]. ففي سفر العدد ١٢: ٦، نقرأ كيف قال الله: «إن يكن فيكم نبي، فبالرؤيا أتعرف إليه، أنا الرب، وفي حلم أخاطبه». وهكذا يقال إن بعض الرسائل التي أعطيت لدانيال كانت في الأحلام (دا ٧: ١)، كما رأى ادريس أحلاماً (سفر ادريس الاثيوبي ٨٥: ١)، مثلما فعل عزرا (سفر عزرا الرابع ١١: ١). ويحدثنا إرميا كيف اعتاد أنبياء زمنه إعلان رسالتهم قائلين: «لقد حلمت، لقد حلمت» (ار ٢٣: ٢٥؛وقارن الآيتين: ٢٨، ٣٢). وكما كان نزول روح الله هو الذي سبّب الجذب النبوي، فإن نزولاً مشابهاً تماماً للروح هو الذي أدّى إلى مثل تلك الأحلام، كما يخبرنا تاريخ يراحمئيل **Chronicle of Jerahmeel 42:8** في سياق الحديث عن حلم مريم أخت موسى.

(٣) كان سيصبح مبشراً.

كان لا بد من تسليم الرسالة. فإذا كانت رسالة بسيطة ككلمة لله حول مسألة معينة أمكن تسليمها في جملة أو بضع جمل. ورسالة جاد إلى داود في ١ صم ٢٢: ٥ كانت في ثلاث وصايا قصيرة. ورسالة النبي إلى أخاب فيما يخص جيش السوري بنهدد كانت في ثلاث جمل (١ مل ٢٠: ١٣، ١٤). لكن ميخا بَشّر الملوك وبلاطهم عبر موعظة قصيرة وذلك حينما بُعث برسالته (١ مل ٢٢: ١٩ومابعد). كذلك فقد بُعث يونان كي يبشر (يو ٣: ٢). أما عاموس فقد بشّر برسالته «كل بيت اسرائيل»، و«أعباء» حبقوق وناحوم وكذلك أيضاً رسالتا اشعيا الثاني وارميا كانت مواعظ بالمعنى الحقيقي للكلمة. وكان طبيعياً بالتالي أن يُفكِّر في وقت لاحق بوظيفته على أنها بمعنى خاص وظيفة مبشّر، «بل لقد أقمت

---

(١٣) لا يعني سفر التثنية (١٣: ١ وما بعد) بالضرورة أن صاحب الأحلام يجب أن يتميز عن النبي الحقيقي، مع أنه واضح منذ أيام سومر الأولى كيف ساد الاعتقاد أن الوحي عن طريق الأحلام يمكن أن يأتي إلى غير الأنبياء.

أنبياء ليبشروا بك في أورشليم» (نـح ٧ :٦). وهكـذا نجد أن نـوح يوصـف علـى أنـه «مبشّر البر» (٢ بطر ٢:٥؛ قارن:يوسيفوس، عاديات Ant. 1: 3 : 1). أمـا سـليمان فكان المبشّر الذي كان ملكاً على كل اسرائيل (جـا ١٢:١)، وفي سـفر رؤيـا ابراهيـم **Apocalypse of Abraham** نجد ابراهيم يلقي موعظة قصيرة على مسامع أبيه تـارح، وهو ما يشبه كثيراً إدريس وهو يُمثّل على أنه يبشّر أولاده (سفر ادريس السلافي ٥٧). وفي سفر رؤيا باروخ **Apoc. Of Baruch** يُجمع الشيوخ بشكل خاص بحيث يمكـن لباروخ أن يبشّرهم، وموسى كما يقول الحاخامون، بشر بالتوراة وفسّـرها بسـبعين لغـة (غنزبرغ، اساطير اليهود **Legends of the Jews**، ٣: ٤٣٩).

بما أن الرسالة كانت من الله فالأنبياء بشّـروا بمـا قـالوا إنـه كلمـة مـن الله (ار ٢٣: ١٦؛ ٢٨: ١٨؛ ١٨: ١٢؛ ٣٤: ٨؛ حز ٢٣: ١؛ هو ٤: ١؛ دا ٩: ٦؛ حـج ٢: ١؛ صف ١: ١؛ عا ٧: ١٦؛ يار ١٣: ٢). إرميا وهو يحكي عن دعوتـه يقـول إن الرب وضع الكلمات في فمـه (ار ١:٩؛ ١٥:١٩ وقـارن ٨:٣٤). أمـا حزقيـال فيقارن رسالته ككلمة للرب مع رسالة العديد مـن الأنبيـاء المعاصرين لـه الذيـن لم يتنبأوا إلا من قلوبهم (حز ٢:١٣). وكان ملخص التذمر العام من الأنبيـاء المزيفـين بأنهم كانوا يتنبأون مع أن الله لم يتحدث إليهم (ار ٢١:٢٣؛ حز ٣:١٣، ٦ـــ٩)، لذلـك كـان تنبؤهـم يدعـى التنبـؤ الكـاذب (ار ١٤:١٤؛ ٢٣:٢٥؛ ٢٧:٩؛ حـــز ٢٢:٢٨)، وهكذا فهم «أنبياء الضـلال» (ار ٢٣:٢٦؛ مـرا ٢:١٤؛ صـف ٣:٤)، الذين ضلّلوا الشعب بدل هدايته (ميخا ٣:٥). وبما أن الرسالة هي كلمة الله فالنبي مجبر على التحدّث بالكلمة التي أعطيت له. ويظهر هذا بوضوح تـام في سـفر أرميـا (١: ٤ـ١٠)، وقد أعطي تعبيره الكلاسيكي من قبل بولس في ١ كـو ٩:١٦، «فـإذا بشّرت، فليس في ذلك لي مفخرة، لأنها فريضة، والويل لي إن لم أبشر».

(٤) ربما كان شخصاً غير متوقع أبداً.

مع أنه في الأزمنة القديمة كان الأنبياء مرتبطين عموماً بالمزارات، بل كان هنالك نوع من «نظام الأنبياء» والذين كان الناس يتوقعون أن يجدوا بينهم طبعاً منحة السهولة في الاحتكاك مع الإلهي وإحضار الرسالة، مع ذلك كان يمكن «لروح الله» أن تحلّ على أي إنسان عادي في أي زمن وتجعله يتنبأ. وتخبرنا قصة شاؤل كيف حلّت عليه روح الله وجعلته بالتالي يتنبأ بين الأنبياء (١ صم ١٠: ٥-١٣. قارن: ١ صم ١٩: ٢٠-٢٤). وقد أخبر عاموس أمصيا الكاهن أنه لم يكن عضواً في أية منظومة أنبياء ولا كان ابن نبي، لكنه كان بمجرّد راعٍ حين دعاه الله، فأخذه وقال له: «انطلق وتنبأ لشعبي» (عا ٧: ١٤، ١٥). فأبعد الأشخاص عن التوقع، وأقل الأشخاص احتمالاً[١٤]، أمكن أن «يأخذه» الله ليخدم كرسول له ويبشّر بكلمته.

رغم أنه يبدو أن الأنبياء الأوائل لم يكتبوا شيئاً فالأنبياء اللاحقون كانوا أنبياء كاتبين والذين جعلوا رسالتهم في صيغة أكثر دوامية. فقد أُمر حبقوق بوضوح أن يدوّن رسالته (حب ٢:٢)، وكذلك ارميا (٣٠:٢، ٣٦:٢) واشعيا (٨:١). وبما أنه يُطلب من دانيال أن يقفل المدرجة (١٢:٤) فسوف يبدو أنه هو أيضاً أمر بتدوين رسالته. وما أن نال تقليد النبوءة المكتوبة هذا السلطان حتى كان هنالك ميل للإيحاء بأن الأنبياء القدامى كتبوا هم أيضاً رسائلهم جنباً إلى جنب قصص الحوادث التي نشدوا وسطها تحقيق رسالتهم. وهكذا ففي ١أخ ٢٩:٢٩ نقرأ عن أسفار صموئيل، ناثان وجاد، في ٢أخ ١٢:١٥ نقرأ عن سفري شمعيا وعدو (قارن

(١٤) مثلاً: الرسل من شاؤل في القصة في ١ صم ١٩: ٢٠ كانوا الأشخاص الأقل احتمالاً الذين يمكن للمرء تخيلهم مع ذلك الذي لرسالتهم للقبض على داود، وحين نزلوا على صموئيل وكان الأنبياء يتنبأون حلّ على رسل شاؤل روح الرب أيضاً فراحوا يتنبأون.

٢٢:١٣)، وفي ٢١: ١٢ يُصَوّر ايليا وكأنه يكتب إلى يورام. من هنا لم تكن سوى خطوة إلى الفكرة القائلة إنه يجب أن يعزا لكل نبي كتاب، وهكذا، ففي الوقت الحاضر، طالما أن كل الآباء كانوا أنبياءً، بدأنا نجد إشارات إلى أسفار تحمل أسماء نوح، لامك، ادريس، شيث، ابراهيم، يوسف وحتى آدم.

(٦) ربما كان شخصاً غير ذي شعبية في الجماعة.

إن تبشير الأنبياء الذين نشدوا كمبشرين بالخير استرداد «سبيل الله» بين البشر لم يكن بأية حال ذا شعبية دائماً، له ميزاته وقوته في الجماعة. فنحن نقرأ عن زكريا بن يوياداع الذي حلّت عليه روح الله فراح يتنبأ لكن الأقوياء تآمروا ضده ورجموه بالحجارة (٢ أخ ٢٤: ٢٠، ٢١). والنبي الذي أرْسل إلى أمصيا كان عليه أن يكف عن الكلام حتى لا يضربوه (٢أخ ١٦:٢٥). وفي أيام سلطة ايزابيل في الأرض كان على عوبديا أن ينقذ مجموعة من الأنبياء من القتل عن طريق إخفائهم في مغارة حتى تعبر عاصفة الاضطهاد (١ مل ١٨:٤، ١٣). بل لقد فر ايليا ذاته من ايزابيل (١ مل ١٩: ٢-٤). أما آخاب ملك اسرائيل فيخبر يوشافاط بصريح العبارة أنه يكره ميخا النبي وهو لم يأتِ به للاستشارة إلا قسراً، وحين أخبره ميخا من ثم بالحقيقة لطمه أحد أعيان البلاط على خده وأرسله الملك إلى السجن (١ مل ٢٢). كذلك فغالباً ما سجن إرميا بسبب رسالته (ار ٢٠: ٢؛ ٣٢: ٢؛ ٣٧: ١٥)، وقد ندب يسوع أورشليم المدينة التي قتلت الأنبياء ورجمت الذين أرسلوا إليها (مت ٣٧:٢٢؛ قارن: نح ٢٦:٩). بل نسمع منذ أيام عاموس التذمر بأنه حين يرسل الله الأنبياء يمنعهم قادة الشعب عن التنبؤ (عا ١٢:٢؛ ٧: ١٢-١٦). في هذا الرفض من قبل الشعب شارك الرسل الأنبياء في قدرهم:

«أرسل إليهم الرب، إله آبائهم، رسلاً بلا مَلَل، لأنه أشفق على شعبه وعلى مسكنه. فسخروا من رسل الله، وازدروا كلامه وهزئوا من أنبيائه، حتى ثار غضب الله على شعبه، حتى لم يبق علاج، فأصعد الرب عليهم ملك الكلدانيين» (٢أخ ٣٦: ١٠-١٧).

سوف نلاحظ للتو مدى الدقة التي يتطابق بها هذا كله مع الصورة التي لدينا في القرآن وفي حديث محمد كنبي. فيقال إن النبي جاء «بالهدى» (١٧: ٩٤/٩٦؛ ٥: ١٠/١٨؛ ٢٧: ٢)، ويُتوقّع أن يأتيه الشعب لحل معضلاته (٢: ١٨٩/١٨٥، ٢١٧/٢١٤، ٢٢٢؛ ٥: ٤/٦؛ ٧٩: ٤٢؛ ١٧: ٨٥/٨٧؛ وقارن ٤: ٥٩/٦٢، ٦٥/٦٨؛ ٢٤: ٤٨/٤٧). وتذكر كل روايات سيرته التبدلات الروحانية والجسدية التي كان يتعرض لها والتي رُبطت مع تلقيه للرسائل من الله[١٥]. يقول التقليد إن الوحي بدأ عند النبي بأحلام صادقة[١٦]، وهنالك تقاليد تسجّل عبارته القائلة إن أنواع معينة من الأحلام تنتمي إلى النبوة[١٧]. والسورة ٥٣: ١-٨ هي رواية لأحد أحلامه، وقصة المعراج الشهيرة تحكي عن رؤيته للجنة وجهنم. ومرة تلو الأخرى يعلن النبي أنه أرسل مبشراً ونذيراً (١١: ٢؛ ٥: ١٩/٢٢؛ ٧: ١٨٨؛ ٢: ١٩٩/١١٣؛ ٣٤: ٢٨/٢٧؛ ٣٥: ٢٤/٢٢). ما كان عليه أن يبشّر به هو كلمة الله (٤٢: ٢٤/٢٣؛ ١٠: ٨٢؛ ١١: ١١٩/١٢٠؛ ٦: ١١٥؛ ١٨: ١٠٩)، وهو بالتالي مضطر لتلقي رسالة (١٠: ١٦/١٧). ومن موقف معاصريه نحوه، يتضح أنه كان ظاهرة غير متوقعة حين ظهر كرسول (٤٣: ٣١/٣٠؛ ١٠: ٢؛ ٥٠: ٢؛

---

(١٥) البخاري، صحيح، ١: ٤، ٣٨٩، ٤٤٤٧؛ أبو داود، سنن، ١: ٣٩٢.

(١٦) ابن هشام، سيرة، ص١٥١؛ أحمد، مسند ٤: ١٥٣؛ بخاري، صحيح، ٣: ٣٨٠، ٣٨١.

(١٧) بخاري، صحيح، ٤: ٣٣٨، ٣٥٠؛ أحمد، مسند، ١: ٣١٥.

٣٨: ٤/٣؛ ٢٥: ٤١/٤٣)، دون أن ننسى العبارة القائلة إنه رسول من أنفسهم فقط (٣: ١٦٤/١٥٨؛ ٩: ١٢٨/١٢٩؛ ٤٢: ٢). أما مسألة أن دعوته لم تلق شعبية كبيرة في صفوف الجماعات ذات القوة والسلطة بين أبناء شعبه فذلك ما لا يحتاج إلى توضيح تقريباً. أخيراً هنالك إلحاحه بأن لديه كتاباً من الله (٤٢: ١٧/١٦؛ ٦: ١١٤؛ ٣: ٤/٢؛ ٤: ١٠٥/١٠٦).

لكل نبي كتاب، لذلك لا بد أن يكون لمحمد كتاب. ونجد هنا من جديد التطابق الواضح بين نظريته المتعلقة بطبيعة الكتاب المقدّس ونظريته المتعلقة بالوظيفة النبوية التي يأتي في سياقها كتاب مقدّس للبشر أيضاً، وما يقابل كل ذلك في التقليد الديني في بيئته المحيطة. لكن دعونا هنا ننظر بدقة أكثر فيما يقوله القرآن عن اعتقاده بتلك الوظيفة النبوية والتي قاد اختبارها النبي إلى الشعور بأن لديه دعوة.

يبدو لنا أنه لا يوجد تمييز محدد في القرآن بين التسميتين **رسول** و**نبي**. لكن الفقهاء الذين جاؤوا لاحقاً هم الذين جعلوا تمييزاً محدداً بينهما، حيث اعتبروا أن **نبي** كلمة ذات مدلول أوسع من **رسول**. فقد تحدثوا عن عدد كبير جداً من الأنبياء، يصل ربما إلى ٢٢٤٠٠٠، الذين هم حين كانوا يمارسون الوظيفة النبوية لم تكن لديهم رسالة محددة، بينما كان الرسل أقل عدداً، وقد أعطي كل واحد منهم رسالة خاصة. وهكذا، بالنسبة للفقهاء، فإن كل **رسول** هو نبي لكن ليس كل **نبي** هو رسول[١٨]. مع ذلك فالقرآن لا يقدّم دعماً لمثل هذا التمييز[١٩]. وإذا كان مثل

---

(١٨) شرح الطحاوي في العقائد السلفية، ص ٩٨؛ حاشية البيجوري، ص١٣٥؛ شرح التفتازاني على العقائد النسفية، ص٣٠ (مع حاشية الخيالي والعظام على الصفحة ذاتها)؛ شرح أبي منصور على الفقه الأكبر، ص٢٦.

(١٩) هذا يعاكس ما جاء في كتاب Wensinck, Muslim Creed, p 203، الذي نقل نظرية الفقهاء المتأخرة إلى القرآن.

هذا التمييز موجوداً فيه فالدليل القرآني يبدو كأنه يشير في الاتجاه المعاكس ويوحي أن نبي كان للمصطلح الأضيق، فالنبي هو فئة خاصة بين الرسل. وفي هذا نجد نوعاً من السير في خطى الاستخدام القديم للعهد العتيق حيث يظهر النبي كرسول من نوعية خاصة.

يتحدث القرآن عن محمد كرسول (٢: ١٠١/٩٥) ونبي (٧: ١٥٨) في آن. ومثل أولئك القدامى فقد «أرسل» (٣: ١٤٤/١٣٨) حتى ينبي (١٥: ٤٩)، ويبشر (٣٣: ٤٧/٤٦)، وهكذا فهو في آن بشير (١١: ٢) لأولئك الذين يراعون الرسالة، ونذير (١٧: ١٠٥/١٠٦) لأولئك الذين يهملونها. وهو يقف بالتالي في السلسلة المتعاقبة لكل من النذراء القدامى (٥٣: ٥٦/٥٧؛ ٢٧: ٩٢/٩٢) والرسل الذين سبقوه (٢: ٢٥٢/٢٥٣ وما بعد)، ويشعر أنه مجبر على إعلان رسالته في القرآن. إن القرآن هو ما يقدّمه كبشارة خاصة به (١٩: ٩٧)، وبالقرآن ينذر (٦: ١٩، ٩٢؛ ١٩: ٩٧؛ ٢٥: ١؛ ٣٢: ٣/٢؛ ٤٢: ٧/٥) ويذكّر (٥٠: ٤٥). وهو يتوقع إذاً أن يؤخذ القرآن ككتاب مقدّس بالمعنى ذاته الذي تنظر به الملل الأخرى إلى رسائل الأنبياء والرسل السابقين ككتب مقدّسة.

ما الذي عرفه إذاً عن هؤلاء الرسل القدامى وعن كتبهم؟ مرة تلو الأخرى يُذكّر العرب أنه لم يُرسل إليهم حتى ذلك الوقت رسل كهؤلاء: «بل هو (القرآن) الحق من ربك لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك» (٣٢: ٣/٢؛ وقارن ٢٨: ٤٦؛ ٣٤: ٤٤/٤٣). لهذا السبب أمكن القول إنه يعلّمهم ما لم يعرفوه هم ولا آباؤهم من قبلهم (٦: ٩١)، لأنه لم يأتهم قبل ذلك الزمن كتاب مقدّس (٣٤: ٤٤/٤٣؛ ٣٥: ٤٠/٣٨؛ ٦٨: ٣٧). ويتحداهم أن يقدموا دليلاً من كتاب مقدّس يدعم ممارساتهم الدينية إذا كانوا يعتقدون أنهم يسيرون «في سبيل الله» (٣٧:

١٥٧؛ ٤٦: ٣/٤ وقارن ١٨: ٤/٥). بل يصوّرهم على أنهم يتذمرون من أن الله لم يرسل لهم رسولاً ولا كتاباً مقدّساً بحيث يمكنهم أن يمشوا في الصراط المستقيم (٢٠: ١٣٤؛ ٣٧: ١٦٨، ١٦٩؛ ٦: ١٥٧/١٥٨؛ ٢٨: ٤٧).

إن المقصود من كل هذا هو أنه دون كتاب مقدّس لا يمكن أن تكون هنالك ديانة حقيقية. فمن أجل الديانة الحقيقية يحتاج البشر إلى معرفة دقيقة بالله وهداية من الله إلى «سبيل الله». لكن مثل هذه المعرفة والهداية لا يمكن أن تأتيا إلا عن طريق الوحي. وفي حين أنه من الحقيقي أن يكشف الله عن ذاته بمعنى ما في أعماله (٥٠: ٦-١١)[20]، وإلى حد ما في التاريخ (٤٧: ١٠/١١)، مع ذلك فإن إظهاره الأكثر كمالاً وامتلاء بالمعاني كان دائماً عبر الرسائل التي أعطاها لأولئك الناس الذين اختارهم (٢١: ٧، ٢٥). وكم سيبدو سخيفاً، إذاً، أن يغامر المرء بالمجادلة في الله دون علم أو هداية أو كتاب منير (٢٢: ٨). وبسبب أن الوحي أساس للدين الحق يهتم الشيطان تحديداً في التدخل بهذه المسألة فعلاً (٢٢: ٥٢/٥١).

بما أن الوحي يحتلّ مثل هذه الأهمية، فمن الواضح أن الله لا بد أنه أوحى بذاته بهذه الطريقة الخاصة في مرحلة مبكرة جداً من تاريخ الجنس البشري. ففي نصوص الفقه الإسلامي نجد الاعتقاد أن إرسال الرسل بدأ مع آدم، الذي كان الأول في سلسلة أنبياء امتدت بتعاقب متواصل حتى محمد[21]. في القرآن ذاته لا يُدعى آدم أبداً بنبي أو رسول، بل نقرأ كيف علمه الله (٢: ٣١/٢٩-٣٧/٣٥)،

---

(٢٠) هنالك عبرة في ظواهر الأنعام (١٦: ٦٦/٦٨؛ ٢٣: ٢١)، في تعاقب الليل والنهار (٢٤: ٤٤)، في تواريخ الرسل (١٢: ١١١)، في قصص العقاب الذي أنزله الله على شعوب ظالمة (٧٤: ٢٦)، وحتى في حوادث معركة بدر (٣: ١٣/١١).

(٢١) قارن: الجرفري في عمل:

G.F Pijper, Die Edelgesteenten der Geloofsleer, Leiden, 1948, p. 17.

ابن سعد، طبقات، ١: ١: ٢٦؛ أحمد، مسند، ٥: ١٧٨، ١٧٩؛ الطيالسي، مسند رقم ٤٧٩.

هداه (۲: ۳۸/۳٦؛ ۲۰: ۱۲۲/۱۲۰ وقارن: ۱۲۳/۱۲۱)، وبشكل خاص كيف اختاره الله (۲۰: ۱۲۲/۱۲۰؛ ۳: ۳۳/۳۰)، وهذه المصطلحات الثلاثة جميعاً، التعليم والهداية والاختيار، تمتلك استخداماً خاصاً في سياق دعوة الله للرسل. للمقطع ۳: ۳۳/۳۰ أهمية خاصة لأنه يذكر أن الله اصطفى على العالمين آدم، نوح، آل ابراهيم، وآل عمران، ويجعل آدم بالتالي على رأس تلك السلسلة من المجموعات الثلاث التي في مواضع أخرى في القرآن متميزة بشكل خاص باعتبارها أولئك المختارين لمهمة حمل وحي الله إلى الجنس البشري (۳۳: ۷؛ ۵۷: ۲٦، ۲۷؛ ۲۹: ۲۷/۲٦؛ ٦: ۸٤-۸۹؛ ۱۹: ۵۸/۵۹)[۲۲].

إن وضع آدم في بداية الخط النبوي ربما يكون تطوراً فكرياً لاحقاً، لأن هنالك مقاطع أخرى يظهر فيها نوح كمبتدئ لخط الرسل. والسورة ۵۷: ۲٦/۲۷[۲۳] تتحدث عن إرسال نوح وابراهيم وجعل النبوة والكتاب في ذريتهما، وهكذا مشى في أثرهم الرسل واحد بعد الآخر، حتى كان آخرهم يسوع أيضاً. نقول من جديد إن كلاً من ٤: ۱٦۳/۱٦۱ و ۱۰: ۷٤/۷۵ توحي إن الرسل لم يبدأوا بالظهور في سلسلة متعاقبة منتظمة إلا بعد نوح، في حين نجده في ۳۳: ۷ الأول بين أسلاف محمد أولئك الذين أخذ معهم الله ميثاقاً غليظاً. وغني عن القول إنه كان من الطبيعي أن تكون هنالك بداية جديدة بعد الطوفان، لكن هذا لا يعني بالضرورة أكثر من أن السلسلة المتعاقبة عادت من جديد مع نوح.

---

(۲۲) حقيقة أنه في ۱۹: ۵۸/۵۹ يقال إن الأنبياء كانوا من ذرية آدم، ليس لها مكان في هذا السياق، لأنها لا تعني أكثر من أن البشر كانوا أبناء آدم طبعاً.

(۲۳) يجعل المفسرون ۵۷: ۲۵ تشير إلى نوح أيضاً، لأن «ميزان» المذكورة في تلك الآية يعتبرونها مثل آلة الوزن المعروفة لنا حيناً الآن لكنها كانت غير معروفة للجنس البشري حتى علم جبريل نوح استخدامها وعلم نوح ذريته بدوره.

على أية حال لقد وعدت ذرية آدم بأن الرسل سوف يأتون إليهم (٧: ٣٣/٣٥)، ومحمد اعتقد بسلسلة متعاقبة منهم وفق خطة إلهية تظهر بشكل واضح: «ثمّ أرسلنا رسلنا تترا، كل ما جاء أمةً رسولها كذّبوه فأتبعنا بعضهم بعضاً» (٢٣: ٤٤/٤٦؛ وقارن: ١٠: ٧٤/٧٥ وما بعد). لقد أرسل رسول من هؤلاء إلى كل أمة (١٦: ٣٦/٣٨؛ ١٠: ٤٧/٤٨؛ ٣٥: ٢٤/٢٢)، وحتى إلى الجن (٦: ١٣٠)، لأنه لا يتسق مع عدالة الله أن يحلّ العقاب بأمة حتى يرسل لها رسولاً ينذرها (٢٨: ٤٩؛ ١٧: ١٥/١٦)، وبعدما يرسل الرسول لا يعود للبشر حجة على الله (٤: ١٦٣/١٦٥). لهذا السبب يختار الرسل عادة من أعضاء الجماعة ذاتها (١٤: ٤)، حتى تكون رسالتهم واضحة.

في اختياره لرسله يمارس الله حقه الإلهي ويختار من يشاء (٣: ١٧٤/١٧٩)[٢٤]. بعض منهم كانوا موهوبين أكثر من غيرهم، وبعض منهم رفعهم الله إلى منزلة ارفع من غيرهم (٢: ٢٣٥/٢٥٤؛ ١٧: ٥٥/٥٧)، لكنهم يظلون جميعاً عبيده (٣٧: ١٧١؛ ١٦: ٢؛ ١٤: ١١/١٣؛ ٤٠: ١٥). إن إرساله لهم هو فعل رحمة من قبله (٤٤: ٦/٥)، وهو لا يرغب أن يميز البشر بينهم (٢: ١٣٦/١٣٠، ٢٨٥؛ ٣: ٨٤/٧٨؛ ٤: ١٥٢/١٥١)[٢٥]. إنهم بشر دائماً (٢١:

(٢٤) صنع من هذا مسألة ضخمة في الكتابات الفقهية اللاحقة، التي أكدت أنه باستطاعة البشر أن يصلوا إلى مراكز عالية من التفوق، الثروة، العلم وحتى الفلسفة عن طريق جهودهم الذاتية، لكن ما من أحد يستطيع أن يصل بقواه الذاتية إلى النبوة. لأن الله يختار هذا المركز من يشاء فربما أن شخصاً هو في نظر الناس غير متعلم أو لا مكانة له ولا أهمية، يرى الله أنه أفضل من يناسب لحمل رسالته في ذلك الزمن المعين وإلى تلك الجماعة المعينة. مما يستحق الذكر أيضاً الاستخدام شبه التقني لكلمة «اجتبى» (١٩: ٥٨/٥٩) في سياق الحديث عن هؤلاء الرسل.

(٢٥) يبدو أنه كان هنالك بعض من سامعيه الذين أرادوا أن يؤمنوا برسل محددين وليس بغيرهم (٤: ١٥٠/١٤٩). يُفترض أن محمداً يشير هنا إلى أولئك الذين آمنوا بالأنبياء الأولين لكنهم رفضوا أن يؤمنوا به. لكن الوضعية التي يجعلها باستمرار هي أن الإيمان بسلسلة الرسل المتعاقبة بأكملها هو المطلوب من الذين يريدون اتباع سبيل الله (٢: ٢٨٥؛ ٣: ١٧٩/١٧٤؛ ٤: ١٣٦/١٣٥، ١٥٠/١٤٩، ١٥٢/١٥١، ١٧١/١٦٩).

٧، ٨؛ ١٦: ٤٣/٤٥؛ ١٧: ٩٣/٩٥ وما بعد؛ ٢٤: ١١/١٣؛ ١٢: ١٠٩)، يودون أفعالاً بشرية كالأكل والمشي في الأسواق (٢٥: ٢٠/٢٢)، ولديهم زوجات وأولاد (١٣: ٣٨). وهذه على ما يبدو ملاحظة بشرة من معاصري محمد، لأنه يظهر أن ثمة فكرة كانت خارج البلاد مفادها أن إحضار الرسالة الإلهية هو واجب مناط بالملائكة أكثر من البشر (٢٥: ٧/٨؛ ٢١/٢٣؛ ١٥: ٧؛ ١٧: ٩٢/٩٤؛ ١١: ١٢/١٥؛ ٦: ٨، ٩، ٩١، ١١١). ويبدو أيضاً أنه كان ثمة إحساس بضغط هذه المعارضة الكبيرة إلى درجة أنه جرى تقديم المعارضة ذاتها وقد رفعت في وجه نوح من قبل معاصريه (٢٣: ٢٤؛ ١١: ٣١/٣٣)، ومن قبل شعبي عاد وثمود في وجه رسلهم (٤١: ١٤/١٣). لكن بما أن الرسل ليسوا سوى بشر، يجب أن لا يتخذوا أرباباً (٣: ٨٠/٧٤). مع ذلك يجب إطاعتهم (٤: ٦٤/٦٧) باعتبارهم أولئك الذين أعطاهم الله سلطاناً على من يشاء (٥٩: ٦).

بعد أن يختار الله رسله يأخذ عليهم ميثاقاً (٣٣: ٧؛ ٣: ٨١/٧٥). فمن طرفه يوحي إليهم ويوضح لهم وحدانيته (٢١: ٢٥)، يعلمهم بنصره (٤٠: ٥١/٥٤؛ ١٠: ١٠٣)[٢٦] وهدايته (٦: ٩٠؛ ١٩: ٥٨/٥٩)، ويعطيهم طبعاً الرسالة، «كلمته» التي يجب أن يتلقوها (٣٧: ١٧١). ومن طرفهم يتعهدون بواجب تسلّم الرسالة (٥: ٦٧/٧١؛ ٧: ٦٢/٦٠، ٦٨/٦٦، ٧٩/٧٧)[٢٧]، التحمل بثبات رغم كل المعارضة (٤٦: ٣٥/٣٤؛ ٦: ٣٤)، الشهادة (٧٣: ١٥)، تقديم آيات الله (٢٠: ١٣٤)، وعدم طلب تعويض من البشر ما دام أجرهم من الله (٣٦: ٢١/٢٠). عليهم أن يتوقعوا المعارضة لرسالتهم (٢٥: ٣١/٣٣؛ ٦: ١١٢)، والسخرية منهم (٤٣: ٧/٦)، لكن

---

(٢٦) يتم التأكيد على أن الله ينصر وعوده لرسله (٢١: ٩؛ ١٤: ٤٧/٤٨) وكيف يأتيهم نصره حين يكونوا مستيئسين.

(٢٧) هنالك إيحاء غريب في ٧٢: ٢٧، ٢٨ بأنه حين أوحى الله برسالته لأحد الرسل وضع ملائكة حارسين لينظروا ما إذا كانت الرسالة تُسلّم.

على كل البشر أن يواجهوا يوم القيامة السؤال حول كيفية استجابتهم للرسل الذين بعثوا إليهم (٢٨: ٦٥؛ ٧: ٦/٥)[٢٨]، وسوف يصبح واضحاً عندئذ أن الله ورسله سيغلبون في النهاية (٥٨: ٢١؛ ٣٦: ٥٢).

في سياق فكرة «العهد» مع الأنبياء هذه يستخدم القرآن عدداً من المصطلحات التقنية.

(١) هنالك بادئ ذي بدء كلمتان يستخدمهما للعهد ذاته، أي ميثاق، وعهد، اللتان كان لهما استخدام دنيوي لكنهما منحتا نفسيهما للاستخدام بمعنى ديني تقني.

(آ) ميثاق من الفعل وثق، الذي يستخدم في صيغته الثالثة ليعني «يدخل في معاهدة مع أي واحد». وهكذا فالميثاق هو معاهدة يُدْخل فيها بطريقة ما. والكلمة تستخدم في القرآن بمعناها الدنيوي وذلك بالإشارة إلى المعاهدات بين البشر (٤: ٢٥/٢١، ٩٢/٩٠، ٩٤/٩٢؛ ٨: ٧٣/٧٢). لكن الكلمة في معناها التقني لا تستخدم إلا في سياق الحديث عن الرسل ومللهم. وغالباً جداً ما يكون للميثاق بين الله وبني إسرائيل (٢: ٧٧/٨٣، ٨٧/٨٤، ٨٧/٩٣؛ ٥: ١٥/١٢، ٧٤/٧٠؛ ٧: ١٦٨/١٦٩)[٢٩]، لكن الله أخذ ميثاقاً على النصارى أيضاً (٥: ١٧/١٤)، وعلى كل أهل الكتاب عملياً (٣: ١٨٤/١٨٧). وبسبب الميثاق جاء الرسل إلى بني إسرائيل (٥: ٧٤/٧٠). وجزء من الميثاق ينص أن عليهم الإيمان بالرسل

---

(٢٨) ثمة تلميح بأن وقتاً معيناً يخصص للرسل في يوم القيامة، حيث سيدعون للحساب ولإعطاء وصف لرسالتهم (٧٧: ١١؛ ١٦: ٨٩/٩١؛ ٣٩: ٦٩ - ٧١ وقارن: ٥: ١٠٩/١٠٨).

(٢٩) إن بعض التفاصيل المعطاة بشأن محتوى العهد مع بني إسرائيل (٢: ٧٧،٨٣ وما بعده؛ ٤: ١٥٤/١٥٣، ٥: ١٥/١٢ وما بعد) تجعل واضحاً أن الإشارة هنا إلى الشريعة الموسوية. وهذا العهد اليهودي مرتبط أيضاً مع الوحي في ٢: ٦٣/٦٠، ٩٣/٨٧؛ ٥: ٧٤/٧٠.

ومساعدتهم (٥: ١٢/١٥)، لكنهم نقضوا الميثاق وقتلوا الأنبياء (٤: ١٥٣/١٥٤وما بعد). لكن الأمم لا تدخل في علاقة الميثاق[٣٠] إلا بسبب أنبيائها، فا لله لا يأخذ ميثاقاً غليظاً إلا على الذين يرسلهم (٣٣: ٧). لكن حين يدخلون في علاقة الميثاق هذه ويتلقون كتاباًمقدّساً عبر نبيهم، يكونون مثل أنبيائهم، مأمورين بحسب الميثاق بنشر الرسالة والعمل على توطيد «سبيل ا لله» (٣: ١٨٧/١٨٤؛ ١٣: ٢٠ ـ ٢٥؛ ٢: ٢٧/٢٥؛ ٥: ١٢/١٥). وبما أن محمد موقعه في سلسلة الأنبياء المتعاقبة فهو أيضاً قد أخذ منه ميثاق (٣٣: ٧)[٣١]، ومن ثم من أمته.

(ب): عهد من الفعل عَهِد، الذي في صيغته الثالثة يستخدم بمعنى «يدخل في عهد مع». والكلمة تطلق في القرآن على العهود بين البشر (٢٢: ١٧٧/١٧٢؛ ٣: ٧٦/٧٠؛ ٢٣: ٨؛ ١٣: ٢٠؛ ١٧: ٤٣/٣٦؛ ٧٠: ٣٢)، على معاهدات محمد مع معاصريه (٣٣: ١٥ ، ٢٣؛ ٢: ١٠٠/٩٤؛ ٩: ١٢)، وعلى العهود التي يمكن أن يأخذها البشر مع ا لله (١٩: ٧٨/٨١، ٨٧/٩٠). في الحالة الأخيرة هذه بدأت الكلمة تأخذ معنى دينياً أكثر منه دنيوياً (قارن ٤٨: ١٠؛ ٩: ٧٥/٧٦). أما الاستعمالات الأكثر عمومية للكلمة في القرآن، وكما تستعمل ميثاق تحديداً، فهي لعلاقة العهد التي تقيمها الجماعات مع ا لله عبر الرسائل التي ترسل إليهم من خلال الرسل[٣٢]. وفي سياق هذا المعنى يقال إن ا لله وفي بعهوده (٩: ١١١/١١٢؛ ٢: ٨٠/٧٤)، إن هنالك تأنيباً للأمم القديمة لأن ا لله وجدهم لا يفون بعهودهم (٧: ١٠٢/١٠٠)، وتأنيباً للبشر على

(٣٠) وهو ما يوحي بأن ٢: ٢٧/٢٥؛ ٥: ٧/١٠ كانتا موجهتين لليهود.

(٣١) هنا يفسّر لماذا يقال بنوع من الإصرار في ٣: ٨١/٧٥ إن جزءاً من العهد مع الأنبياء كان ينص انه حين يظهر محمد ليبشر برسالته، على جماعاتهم أن تعرف بقوله إنه قادم في أعقابهم وأن تنصره.

(٣٢) العهد مع بني إسرائيل مذكور بشكل خاص في ٢: ٤٠/٣٨، ٨٠/٧٤، ومع أهل الكتاب بشكل عام في ٣: ٧٦/٧٠ وما بعد.

دروبهم الشريرة حيث فُرِض عليهم في عهدهم أن لا يخدموا الشيطان (٣٦: ٦٠). وبهذا المعنى أجاب بعض من مستمعي محمد عليه قائلين إن الله أمرهم في عهده معهم أن لا يقبلوا رسولاً ما لم يقدّم تضحية تلتهمها نار من السماء (٣: ١٨٣/١٧٩).

(٢) في ٦: ٨٩ بعد تعداد قائمة من الرسل الذين أعطوا عهداً مع الله وأرسلوا إلى أممهم، نقرأ: «أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة»[٣٣].

(آ) كتاب، كما رأينا، هي التسمية العادية التي تطلق على الكتاب المقدّس، وهكذا فمن الواضح أن الرسالة كلمة الآية ٣٧: ١٧١، يعتقد أنها مرتبطة مع الكتاب. والحقيقة أننا لا نُخبَّر بوضوح أن كل رسول أو نبي مذكور في القرآن كان لديه كتاب، لكن لدينا العبارة العامة بأنه حين يرسل الله أنبياء ليبشّروا أو لينذروا ينزل معهم كتاباً (٢: ٢١٣/٢٠٩؛ ٣٥: ٢٥/٢٣؛ ٤٠: ٧٠/٧٢؛ ٥٧: ٢٥). وهذا الكتاب أعطي لهم بالحق حتى يحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه (٢: ٢١٣/٢٠٩). أكثر من ذلك، فالسورة ٥٧: ٢٦ توضح بأن ذرية نوح وابراهيم بشكل خاص هي المعنية بتلقي الكتاب (قارن: ٤: ٥٤/٥٧)، وقد لاحظنا للتو أن هاتين الأسرتين مرتبطتان على نحو خاص بعطية النبوة.

يُعطى الكتاب إلى رسل مختارين عن طريق الوحي: (٤: ١٦٣/١٦١؛ ٢١: ٧، ٢٥؛ ١٦: ٤٣/٤٥؛ ١١: ٣٦/٣٨؛ ١٤: ١٣/١٦؛ ١٢: ١٠٩). سوف نبحث في آلية الوحي لاحقاً، أما المسألة التي تهمنا الآن فهي أن المصطلحات التي تستخدم في عملية إنزال الله لرسالته على رسله هي تحديداً تلك التي تستخدم لعملية إنزال الكتاب المقدّس.

---

(٣٣) هذه التعابير الثلاثة ترد معاً من جديد في ٤٥: ١٦/١٥، حيث يقال: إن الثلاثة منحت لبني إسرائيل، وفي ٣: ٧٩/٧٣، حيث يقال إنه ما كان لإنسان منحه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يزعم أن على الناس عبادته بدل الله.

(ب) حُكم في هذا السياق تعني «حق إقامة القانون». والكلمة تستخدم في القرآن كثيراً بمعنى «حكم قضائي» أو «قرار». إذ يسمّى القانون المحلّي المتعلق بالزواج من النساء المؤمنات والكافرات حكم الله (٦٠: ١٠)، أو يقال لنا إن ما من إنسان سيشارك بحكم الله (١٨: ٢٦/٢٥). بل يمكن أن تشير إلى حكم بشري، كما على سبيل المثال، حكم داود وسليمان (٢١: ٧٨) أو حكم زمن الجاهلية (٥: ٥٠/٥٥)، بهذا المعنى تحتوي التوراة حكم الله (٥: ٤٣/٤٧). كما يُقال إن القرآن أنزل كحكم عربي (١٣: ٣٧).

وبما أن الجذر ح ك م يمكن أن يعطي أيضاً معنى «الحكمة» اعتقد بعضهم أنه يجب أن تفهم الكلمة في الحالات الأخيرة بهذا المعنى، أي أن التوراة والقرآن يحتويان «حكمة» الله، وأنه حين صلّى ابراهيم كي يعطى له حكم فهو إنما كان يصلي كي تعطى له الحكمة الإلهية، وحين يعطي الله حكم ليوسف (١٢: ٢٢)، للوط (٢١: ٧٤)، لموسى (٢٦: ٢١/٢٠؛ ٢٨: ١٤/١٣)، لداود وسليمان (٢١: ٧٩)، ليوحنا المعمدان (١٩: ١٢/١٣)، وليسوع (٣: ٧٩/٧٣)، فهو كان عطاء للحكمة. قد يكون الأمر كذلك. لكن استخدام الكلمة جنباً إلى جنب كتاب ونبوة في المقاطع الثلاثة المذكورة آنفاً، يجعل من المرجح أنها حين تذكر في سياق الحديث عن الرسل الذين أرسلهم الله فهي تشير إلى الحكم النبوي.

بالمعنى المطلق، الحكم النهائي هو طبعاً لله وحده (٦: ٥٧، ٦٢؛ ١٢: ٤٠، ٦٧؛ ٢٨: ٧٠، ٤٠: ١٢)، وهكذا حين يختلف البشر حول مسألة فالحكم إليه (٤٢: ١٠/٨؛ قارن: ٢٧: ٧٨/٨٠). مع ذلك فالله يعطي سلطاناً تمثيلياً لرسله (٥٩: ٦). إنهم يأتون بالحق (٧: ٤٣/٤١، ٥٣/٥١)، وعند مجيئهم إلى جماعة يُقضى بينهم بالعدل (١٠: ٤٧/٤٨)، والله يتوقع أن يُطَاع رسله (٤: ٦٤/٦)[٣٥].

---

(٣٥) قد يكون معنى العبارة بأن الله لا يرسل أبداً نبياً إلى شعب إلا وابتلى ذلك الشعب (٧: ٩٤/٩٢؛ ٦: ٤٢/٤٣).

هذا الحكم مرتبط بالكتاب، لأننا نقرأ أن الأنبياء من بني إسرائيل حكموا وفق التوراة (٥: ٤٤/٤٨).

(جـ) نبوّة هي الوظيفة النبوية. وأولئك المدعوون من الله هم «مرسلون» (٤٣: ٦/٥؛ ٢٣: ٤٤/٤٦؛ ٤٤: ٥/٩٤ وغيرها كثير)[٣٦]. إن رسالتهم ذات شقين فهم يجب أن يحملوا البشائر مثلما يجب أن يكونوا منذرين (٢: ٢١٣/٢٠٩؛ ٤: ١٤٨؛ ١٨: ٥٤/٥٦). الأولى للذين يقبلون الرسالة، والثانية للذين يرفضونها. إنهم غير مسؤولين عن حصيلة رسالتهم، بل فقط عن إنجازها (٣٣: ٣٩) وعن إعلان رسالتهم بشكل واضح (٣٦: ١٧/١٦؛ ١٦: ٣٥/٣٧؛ ٥:٩٩؛ ٢٤: ٥٤/٥٣؛ ٢٩: ١٨/١٧). يعرف الله أفضل مكان لجعل رسله (٦: ١٢٤)، والله يتولى إدخال رسالته في قلوب الخاطئين (١٥: ١٢؛ ٢٦: ٢٠٠؛ وقارن ٤٩: ٧). سوف تختلف الرسالة في الجزيئات وذلك حسب مطالب الجماعة التي بعث فيها الرسول لكن العنصر الوحيد المشترك بين كل الرسائل هو أن الله وحده يجب أن يعبد وأن عبادة الأوثان يجب أن تجتنب (١٦: ٣٦/٣٨).

الرسل يأتون بأمر الله (٦٥: ٨)، ويعرفون البشر بوعود الله (٣: ١٩٤/١٩٢)، لكن الوظيفتين الرئيسيتين هما المذكورتان آنفاً، أي:

آ: منذر (٣٧: ٧٢/٧٠؛ ٤: ١٦٥/١٦٣؛ ٦: ٤٨؛ ١٨: ٥٦/٥٤) أو نذير (٥٤: ٥، ٢٣، ٤١، ٣٣)، الذي يأتي للبشر بالتهديدات الإلهية (٥٠: ١٤/١٣، ٤٥) لفاعلي الشر ويشير إلى الديونة القادمة (٣٩: ٧١؛ ٦: ١٣٠).

ب: مبشر (٤: ١٦٥/١٦٣؛ ٦: ٤٨؛ ١٨: ٥٦/٥٤)، أو بشير (٥: ١٩/٢٢؛ ٧: ١٨٨؛ ١١: ٢؛ قارن: ١٢: ٩٦)، يقدّم للناس آيات الله كي يتبعوها (٢٠: ١٣٤)[٣٧] ويعلّم الناس الكتاب (١١: ١٢٩/١٢٣)[٣٨].

---

(٣٦) يستخدم فعلان مختلفان هما بعث وأرسل، لكن يبدو أنهما يستعملان بشكل متبادل، وهكذا في ١١: ٩٩/٩٦ تستخدم أرسل لبعث موسى، في حين تستخدم بعث في ٧: ١٠٣/١٠١.

(٣٧) يشار إلى هذا عموماً بأنه «تلاوة» لآيات الله (٢٨: ٤٥، ٥٩؛ ٣٩: ٧١؛ ٧: ٣٥/٣٣؛ ٦: ١٣٠؛ ٢: ١٢٩/١٢٣).

(٣٨) يقال إن هذا «يطهر» البشر (٢: ١٢٩/١٢٣).

من أجل تفويضهم وتصديقهم يأتون ببراهين دلالية واضحة (بينات). وربما أن بينة لا تعني أكثر من شيء يقوم بالتوضيح. أحكام الله على الشعوب السابقة هي بينة (٢٩: ٣٥/٣٤). الآلهة المزيفة لا تمتلك كتاباً مقدّساً يتضمن بينة (٣٥: ٤٠/٣٨). ما أنزل في الكتب السابقة كان بينة للبشر (٢٠: ١٣٣)، وهكذا فرسالة محمد الخاصة يشار إليها على أنها بينة (٢: ٢٠٩/٢٠٥؛ ٦: ١٥٧/١٥٨؛ ٢٩: ٤٩/٤٨). لكن هذه الكلمة تطلق أيضاً على المعجزات. فمعجزات موسى التسع تدعى بينات (١٧: ١٠١/١٠٣) وناقة صالح العجائبية النشأة هي بينة (٧: ٧١/٧٣). وهكذا فحين يقال إن الرسل جاءوا بالبينات والكتب (٣: ١٨٤/١٨١؛ ٣٥: ٢٥/٢٣)، ويعلن أنه لم يرسل غير رجال يوحى إليهم بالبينات (١٦: ٤٤/٤٦)، فنحن مسوغون في تقرير أن البينات التي يقال إن رسلاً عديدين جاءوا بها (٧: ١٠١/٩٩؛ ٩: ٧٠/٧١، ١٠: ١٣/١٤، ٧٤/٧٥؛ ١٤: ٩/١٠؛ ٣٠: ٩٠/٨؛ ٣٥: ٢٥/٢٣؛ ٤٠: ٢٢/٢٣، ٨٣)، كانت المعجزات التي قاموا بها لتسويغ رسالتهم[٣٩]. هذه المعجزات بحد ذاتها تدعى أيضاً آيات (٤٠: ٧٨؛ ٢١: ٥؛ ٦: ١٠٩، ١٢٤؛ ١٧: ٥٩/٦١). لا يختار الرسول بذاته نوع المعجزة التي سيقدمها، لكن الله يهبه قوة تقديمها في الوقت والكيفية اللذين يراهما مناسبين (١٤: ١١/١٣)، لأن أموراً عجائبية كهذه هي تحت سلطة الله وحده (٢٩: ٥٠/٤٩؛ ٦: ١٠٩) ولا يمكن القيام بها إلا بإذنه الصريح.

لم يكن إنجاز الرسالة واجباً سهلاً. فما من رسول بعث إلا واستهزأ به معاصروه (١٥: ١١؛ ٤٣: ٧/٦؛ ٣٦: ٣٠/٢٩). لقد سخر الناس منهم (٢١:

(٣٩) كانت هذه النظرية المقبولة من قبل الفقهاء المتأخرين الذين كرسوا الكثير لنقاش المعجزات باعتبارها آيات بينات للأنبياء. أنظر: شرح الطحاوي، ٨١ وما بعد؛ شرح أبي المنتهى على الفقه الأكبر، ص٣١، الجزائري في كتاب Pijper, Colooftaleer، ص ص ١٨ ـ ٢٠.

.Wensinck, Muslim Creed, p. 224

٤١/٤٢؛ ١١: ٣٨/٤٠؛ ١٣: ٣٢)، عاملوهم ككاذبين (٤٧: ٩؛ ٥٠: ١٢ وما بعد؛ ١٥: ٨٠؛ ١٠: ٣٩/٤٠؛ ٣٨: ١٣/١٤؛ ٢٣: ٤٤/٤٦)[40]، جادلوهم لنقض رسالتهم (٤٠: ٥؛ ١٨: ٥٤/٥٦)، اعتقدوا أن ادعاءاتهم هي أنموذج للسفاهة (٥٤: ٢٥)، تهكموا عليهم بأنهم ليسوا سوى بشر (٣٦: ١٤/١٥؛ ٢٣: ٣٣/٣٤ وما بعد؛ ٤٧/٤٩؛ ٢١: ٣)، قالوا إنهم ممسوسون (٥١: ٥٢)، ولما لم يقتنعوا بمعارضتهم (٦٥: ٨)، حاولوا أن يوذوهم (٤٠: ٥؛ ٣: ١٨٣/١٨٠). اليهود بشكل خاص مؤنبون لأنهم قتلوا الأنبياء بغير حق (٢: ٦١/٥٨، ٨٥/٩١؛ ٣: ٢١/٢٠، ١١٢/١٠٨، ١٨١/١٧٧؛ ٤: ١٥٥/١٥٤). والمعجزات التي قدموها كآيات بينات اعتبرت أنواعاً من التدجيل (٥٤: ٤٢؛ ١٧: ٥٩/٦١)، أو أنها تلاحمات للسحر (٥٤: ٢). حاولت الشياطين أن تضلّلهم عن رسالتهم (٢٢: ٥٢/٥١)، ونحن نقرأ أن الله عيّن عدواً خاصاً لكل نبي (٢٥: ٣١/٣٣؛ ٦: ١١٢).

وهكذا لدينا صورة واضحة تقريباً لمفهوم محمد لنبوة أولئك الرسل الذين قال إنه يشاركهم في الزمالة التي جاءته عن طريق «دعوته». لكن من هم الأنبياء الذين قال إنه يأتي في سلسلتهم المتعاقبة؟

لا نجد في القرآن أية عبارة أو عدد أو منظومة للتعاقب النبوي من آدم إلى محمد ذاته. وقد اعتقد محمد أن عددهم كبير. والسورة ٤٣: ٥/٦ تعكس لنا كم أرسل الله من نبي إلى الأولين، ويُقَدَّم موسى وهو يأمر بني إسرائيل بتذكر نعمة الله الذي بعث فيهم الأنبياء (٥: ٢٠/٢٣؛ قارن ٣٢/٣٦)، عبارة تفترض أنه كان هنالك عدد منهم قبل موسى[41]. ومن (٢: ٨٧/٨١) يتضح أن آخرين بعثوا بعد موسى،

---

(٤٠) قارن: ٥: ٧/٧٤؛ ٢٩: ١٨/١٧؛ ٣٦: ١٤/١٣.

(٤١) بما أن الآية ٢٠/٢٣ تستمر في ذكر تعيين الملوك، فقد اعتقد بعضهم أن الإشارة هي إلى الأنبياء والملوك الذين عينهم الله كي يأتوا في المستقبل إلى الإسرائيليين. لكننا في ٤٠: ٣١/٣٢ - ٤٣/٣٦ نجد أن المصري في بلاط فرعون، الذي ناصر موسى، يُقَدَّم باعتباره يعرف أن الرسل بعثوا إلى الأمم القديمة مثل أمم نوح، عاد وثمود، وأن يوسف قدّم البينات للمصريين أنفسهم.

هارون، سليمان، داود، ومن ثم موسى في الآية التي تتلوها. أما أطول قائمتين فهما الموجودتان في ٦: ٨٤ ـ ٨٩ و٢١: ٤٨/٤٩ ـ ٩١. في الأولى نجد ابراهيم، اسحق، يعقوب، يونس، داود، سليمان، أيوب، يوسف، موسى، هارون، زكريا، يحيى، عيسى، ايليا، اسمعيل، اليشع، يونس ولوط. في الثانية نجد أسماء موسى وهارون، ابراهيم، اسحق ويعقوب، لوط، نوح، داود وسليمان، أيوب، اسماعيل، ادريس، ذو الكفل، يونس، زكريا ويحيى، مريم العذراء وعيسى.

أخيراً في ٣٣: ٧ حيث يُدخل محمد في قائمة أولئك الذين أخذ الله عليهم ميثاقاً غليظاً، أما الآخرون فهم الأنبياء، نوح، ابراهيم، موسى وعيسى.

غير هذه القوائم، يمكن أن نقرأ في مكان آخر من القرآن عن هود، الذي أرسل إلى شعب عاد القديم، عن صالح، الذي أرسل إلى شعب ثمود، ثم عن شعيب، الذي أرسل إلى شعب مدين، وبذلك تكتمل قائمة الرسل المذكورين بالاسم في القرآن[٤٤].

الشيء الأكثر وضوحاً بالنسبة للشخصيات في هذه القوائم هو أنهم جميعاً تقريباً شخصيات من العهدين القديم والجديد. وبالفعل، فقد حاول العديد من الباحثين في الغرب أن يجعلوهم شخصيات من العهدين. فادريس يُطابَق عموماً مع

---

(٤٤) قائمتان أخريان لا بد من ذكرهما على الرغم من أنهما ليستا قائمتي رسل بشكل دقيق، لكنهما مرتبطتان بالرسل لأنها قائمتان بالشعوب القديمة التي رفضت رسلها. إحدى هاتين القائمتين هي تلك الموجودة في السورة ٥٠، والتي تشكل الآن الآيات ١٢ ـ ١٣/١٤ والأخرى موجودة في ٩: ٧٠/٧١. تعد الأولى قوم نوح، شعب الرسّ، ثمود، عاد، فرعون، إخوان لوط، أصحاب الأيكة، قوم تبع. وتذكر الثانية قوم نوح، عاد، ثمود، قوم الأيكة، أصحاب مدين، والمؤتفكات. «المؤتفكات» هي سدوم وعمورة، على جميع الاحتمالات، ونبيها بالتالي هو لوط. «أصحاب الأيكة» هم المديانيون في قصة شعيب. شعب فرعون، أخذ الرسالة طبعاً من موسى وهارون. شعب الرسّ مذكور أيضاً في ٢٥: ٣٨/٤٠ جنباً إلى جنب مع عاد وثمود، كشعب من الأزمنة الغابرة، لكن لا تعطك فكرة عنهم، ولا نعرف من كان النبي حنظلة الذي يقول التقليد اللاحق أنه أرسل إليهم. قوم تبع هم حميريو جنوب شبه الجزيرة العربية، والذين يذكرون ثانية في ٤٤: ٣٦/٣٧، لكن لا شيء يقال عن نبيهم الذي يظن بعضهم أنه المعني بالاسم تبع. عزير مذكور في ٩: ٣٠ ونحن نضعه بين الأنبياء لكن المفسرين المسلمين يتشككون ما إذا كان ينتمي إلى سلسلة الأنبياء المتعاقبة، مثله مثل لقمان الذي يظهر في السورة ٣١، وذو القرنين الذي يظهر في السورة ١٨.

المصادر اليهودية على الفعالية النبوية لنوح (سفر اليوبيل، ٨: ١٨؛ سدير عولام رابا، ١١، طبعة راتنر، ص٩٢؛ فيلو، Quis Rer Dir. Haeres، ٥٢)؛ ثم تبعهم في هذا الكتّاب المسيحيون (أقليمنضس الاسكندري، Strom ١: ٢١؛ تيوفيلوس ad Autol ٣: ١٩)؛ بحيث لا يبدو مفاجئاً أن نرى «أسفار نوح» في التداول[٤٧].

ويضيف اقليمنضس الاسكندري في المقطع المشار إليه آنفاً إبراهيم، اسحق، ويعقوب إلى أولئك الذين تنبأوا، معيداً على ما يبدو فكرة يهودية أقدم تقول إن كل الآباء كانوا أنبياء وكان لديهم بالتالي أسفار[٤٨].

٢ ـ *العهد مع الأنبياء:*

إن أخذ الله عهد مع الآباء هو فكرة أساسية في لاهوت كل من العهدين القديم والجديد. والعهد مع الأنبياء ككل ليس غير توسيع لتلك الفكرة، توسيع توحي به للغاية حقيقة أن نوح، ابراهيم، موسى، ويسوع، اللذين تذكرهم ٣٣: ٧ بشكل خاص في سياق الحديث عن ميثاق الله الغليظ، هم أشخاص مرتبطون بشكل بارز في علاقات العهد في كتب الديانات الأقدم[٤٩].

---

(٤٧) ثمة مقاطع مثل اليوبيل ٦: ٣٥؛ ٨: ١١؛ ١٠: ٨ تربط نوح مع وثائق مكتوبة. وقد نشر يلنيك جزءاً من «سفر نوح» في عمله بيت هامدراش، ٣: ١٥٥ ـ ١٦٠.

(٤٨) الفكرة متضمنة في المزمور ١٠٥: ١٥. قارن أيضاً: فيلو، Quaest في تك ١: ٨٧؛ وملاحظة راتنر على سدير عولام رابا، ٢١. وغالباً ما يذكر، كما على سبيل المثال في ميكلتا د، ح. شمون، ١٧٠، ١٧١ أن الوحي أنزل عليهم. إن سفر رؤيا إبراهيم وعهد ابراهيم سفران منحولان شهيران، لكن لدينا أيضاً سفرا رؤيا مسيحيين لكل من اسحق ويعقوب، كما أن عهد الآباء الاثني عشر المذكور آنفاً يرمي إلى القول إنه مأخوذ من أبناء يعقوب. من المثير أنه في عهد زبولون ٩: ٥، لدينا التقليد القائل إن زبولون امتلك كتابات الآباء القدامى.

(٤٩) من أجل فكرة العهد، أنظر:

- P.Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament.

و Behm و Quell في عمل: 137 - 105 :Kittel Theologischen Wörterbuch,II

من أجل العهد مع نوح، أنظر: تك ٦: ١٢؛ من أجل العهد مع إبراهيم أنظر: تك ١٧: ٧؛ من أجل موسى والعهد، أنظر: خر ٢٤: ٨؛ ٢٨؛ تث ٩: ٩، ١١؛ ومن أجل يسوع كوسيط للعهد الجديد، أنظر: عب ١٢: ٢٤.

إن المقطع الذي يفسّر لنا هذا العهد هو السورة ٣: ٨١/٧٥. وهنالك نقرأ عن مناسبة خاصة يأخذ الله فيها من الأنبياء ككل الميثاق الإجباري أنه مقابل إعطائه إياهم الكتاب والحكمة فسوف يعدونه أنه حين يأتي رسول يصدّق ما معهم من الله سوف يؤمنون به وينصرونه. كان هذا هو الشرط الذي تولّوا بموجبه مهامهم، وعندما وافقوا، وعدهم الله أنه سيكون معهم. من الواضح أن الإشارة هنا هي إلى وجود محمد في سلسلة الأنبياء المتعاقبة، فهو الذي يأتي «مصدقاً» لما أنزل على الرسل الأوائل[٥٠]، والآية ٨٥/٧٩ تربط هذا المقطع بوضوح مع ديانة الإسلام. إذا ما أخذنا الأمر من جانبه السطحي فسوف يبدو من غير المعقول أن الأنبياء، الذين كانوا كلهم موتى قبل أن ولد محمد بزمن طويل، كانوا سيدعون للوعد بأنه حين يظهر سيؤمنون به وينصرونه، وهكذا كان على المفسرين استنباط نظريات عبقرية لتفسير أن العهود مع الأنبياء كانت تتضمن أتباعهم لو أن «الأنبياء» في هذا المقطع لا تعني الأنبياء الفعليين بل ذرية الأنبياء، وهو ما يعني هنا اليهود، لأنهم زعموا أن عطية النبوة لا توجد إلا بينهم[٥١]. لكن الحقيقة أن هذه الآية تطرح مسألة شبيهة جداً بإحدى الأساطير اليهودية الشعبية التي تقول إن كل الآباء والأنبياء جُمعوا في سيناء، سواء الذين كانوا أو الذين سيكونون، وذلك ليشهدوا إعطاء التوراة لموسى، حيث أن التوراة كانت العهد العظيم لله مع شعبه[٥٢]، وهناك يُخبَّر موسى أن الخليفة الأكمل الذي يرغب به سوف لن يأتي حتى نهاية الزمن حين سيأتي على شكل المسيح[٥٣].

---

(٥٠) ٢: ١٠١/٩٥؛ ٣٧: ٣٧/٣٦؛ قارن: ١٠: ٣٧/٣٨؛ ٦: ٩٢؛ ٣٥: ٣١/٢٨؛ ٣: ٣/٢؛ ٥: ٤٨/٥٢، ولاحظ في هذا السياق ٥: ١٠/١٨؛ ١٦: ٤٤/٤٦، ٦٢/٦٦.

(٥١) أنظر: تفاسير الطبري، القرطبي، والبيضاوي للآيات ذاتها، وكذلك النقاش في كتاب الألوسي، روح المعاني ٣: ١٨٤ وما بعد.

(٥٢) وهو يدعى كذلك في تث ٩: ٩ - ١١.

(٥٣) تعبير مبسط عن هذه الأسطورة يمكن قراءته في عمل غنزبرغ، Legends of the Jews، ٣: ٣٩٨.

تتحدّث السورة ٢: ١٢٩/١٢٣ عن صلاة ابراهيم كي يقيم الله من بين العرب نبياً يتلو عليهم آياته، يعلّمهم **الكتاب والحكمة** ويزكيهم. ومحمد برأي القرآن، هو الإستجابة لصلاته، كونه النبي العربي المبعوث بكتاب عربي لينذر مكة وجوارها (٤٢: ٥/٧). من هنا ينشأ القول إنه قد أُخبر عنه في الكتب السابقة (٧: ١٥٧/١٥٦؛ ٦١: ٦)[٥٤]، وإنه هو بمعنى خاص في السلسلة الابراهيمية المتعاقبة (٣: ٦٨/٦١)[٥٥]، وهكذا فهو الذي لديه **الكتاب والحكمة** (٤: ١١٣)، والذي جاء ليزكيهم (٦٧: ٤٢؛ ٢: ١٥١/١٤٦؛ ٣: ١٦٤/١٥٨). وهذا هو الدليل الحاسم على أنه شُجع بالتوقع المسياني[٥٦] المنتشر بين **أهل الكتاب**، وبما أنه اعتُقد بتجربة دعواه الخاصة أنه يقدم

---

(٥٤) هذا الأخير هو المقطع الشهير المتعلق بالبارقليط حيث يفسر الوعد بالبارقليط في يو ١٦: ٧ وما بعد على أنه نبوءة بقدوم محمد. لكن لا بد أن نتذكر أنه كان ثمة تقليد مستمر بأن ماني في وقت أبكر بكثير طابق قدومه مع وعد البارقليط (فهرست، ص ص ٣٢٨ ـ ٣٣٢؛ البيروني، Chronologie، ص ٢٠٧؛ افسطينس، C. Felico، ٩؛ شهرستاني، Mani-fmd، ص ص ٥٥/ ٥٦)، وأن المونتانيين Montanists اعتقدوا أن البارقليط أظهر ذاته في مونتانوس Montanus (أوسابيوس، Hist. Eccl). وهكذا ففي حين يمثّل العهدان القديم والجديد طفولة الدين وشبابه على الترتيب، فإن الوحي الجديد عبر مونتانوس كان يمثل نضج الدين. أنظر:

(Tertullian, di Vel. Virg .I; de Monog. .14; de Pudicit. 21); Gregory Naz, Orat. XII, chap. 11)

(٥٥) قارن: ٦: ١٦١/١٦٢؛ ١٦: ١٢٣/١٢٤؛ ٩: ١١٣/١١٤ وما بعد.

(٥٦) مع أنه كان ثمة إدراك بين اليهود أن النبوة توقفت (مز ٧٤: ٩؛ زك ١٣: ٢؛ يوسيفوس، C. Apion، ١: ٨؛ سانهدرين، ١١١ آ؛ توسفتا سوتا ١٣: ٢؛ ١ مك ٩: ٢٧)، كان هنالك توقع أنها ستظهر بينهم من جديد (١ مك ٤: ٤٦؛ ١٤: ٢١؛ Orac. Sibyl ٣: ٧٨؛ Test. Benj ٩: ٢)، وزمن عودة ظهورها سيكون العصر المسياني (يوئيل ٣: ١؛ عدد رابه ١٥)، حين ستوحى توراة جديدة (Jellinek، بيت هامدراش، ٣: ٢٧ ـ ٢٨) ولا بد أن نتذكر كيف يظهر هذا التوقع في الأناجيل (يو ١: ٢١؛ لو ٣: ١٥)، حيث يتم الحديث باستمرار عن يسوع كنبي إضافة إلى الحديث في قصص يوسيفوس عن مدعي النبوة الذين يرفعون مزاعم مسيانية والذين كان لهم جميعاً أتباع كثيرون (Theudas: Ant. XX, V,I; the Egyptian: Bell. Jud. II, XIII, 5). أشهرهم باركوخبا وقف في الصالب ذاته.

دياناته إلى أهل الكتاب فقد طابق بينه هو ذاته وبين هذا الشخص المتوقع، وهكذا أدخِل في ٣٣: ٧ بين أولئك الذين أقيم عليهم الميثاق النبوي.

٣ ـ سلسلة التعاقب النبوي:

يتضح كفاية من رسائل أنبياء العهد القديم، أن الله، قبل أن يرسل عقابه على الأمم، يعطيهم إنذاراً مناسباً بفم رسله. لكن فكرة وجود تعاقب مخطط لمثل هؤلاء الرسل كانت لاحقة. وأصل هذه الفكرة موجود في العهد القديم. فهنالك نجد أن مثل هذا النظام النبوي غير محدد ببني إسرائيل. فقد أقام الله الأنبياء ليحملوا رسالته من بين شعوب الأمم أيضاً. وأشهر هؤلاء في نظر الحاخامين المتأخرين كان بلعام وأيوب[٥٧] وأصدقائهما. كذلك فرسالة الأنبياء اليهود لم تكن محددة بجماعاتهم. فقد أرسل يونان إلى نينوى، وعوبديا إلى ادوم، كما أن رسالات الأنبياء الكبار غالباً ما كانت موجهة إلى الأمم المحيطة أيضاً. لكن التقوية اليهودية اللاحقة كانت متلهفة على تحديد العطية النبوية بشعبها. وهكذا نجد من ناحية محاولات لإظهار أن أنبياء الأمم كانوا مرتبطين نوعاً ما بالجماعة الإسرائيلية، ومن ناحية أخرى نجد نظرية استنبطت لإظهار كيف سحبت العطية من الأمم، وحددت بعد وفاة موسى بإسرائيل حصراً[٥٨]. مع ذلك، فرسالة الله عبر أنبيائه قُصد فيها أقوام الأمم السبعين أيضاً، وهكذا دوّنت التوراة بلغاتهم السبعين[٥٩]، فسّرها موسى بسبعين لسان[٦٠]،

---

(٥٧) من المهم في هذا السياق أن نلاحظ أن القرآن يعرف بلعام (٧: ١٧٦/١٧٥) وأيوب (٣٨: ٤١/٤٠؛ ٤: ١٦٣/١٦١؛ ٢١: ٨٣، ٨٤).

(٥٨) عدد رابه ٢٠: ١١ تنحوما، طبعة بوبر، ٤: ١٣٢، بابا بترا، ١٥ ﻫ ـ ١٥ ب مكلتا، طبعة لاوترباخ، ١: ص٤. لقد وجد محمد يهود شعب الجزيرة يزعمون امتلاكهم الحصري للوحي ولهذا السبب رفضوا القبول به كنبي (٢: ٩١/٨٥؛ ٣: ٧٣/٦٦؛ وقارن: ٢: ١٣٥/١٢٩).

(٥٩) من حساب ذرية نوح كما يفصّله تك ١٠ اعتُقد أنه كان هنالك اثنان وسبعون (أو سبعون) أمة مختلفة وبالتالي اثنتان وسبعون (أو سبعون) لغة. ومن العبارة الموجودة في سوتا ٧: ٥ نعرف أن التوراة كانت موجودة بكل تلك اللغات.

(٦٠) أنظر: Ginzberg, Legends of the Jews III, 429.

في حين بشر الأنبياء برسالتهم بسبعين لغة[٦١] . كانت هنالك فكرة ما عن خطة تعاقب بين الأنبياء، لأن الحاخاميين أخبرونا كيف جُعل آدم يرى سلسلة الأنبياء الذين سيأتون كل في جيله[٦٢].

لقد ظهر الامتداد الشامل للرسل في المسيحية من جديد، لأن يسوع يرسل السبعين ليبشروا برسالته (لو ١٠: ١، ١٧). والأسطورة المسيحية الأولى استمتعت بتوسيع الفعالية التبشيرية للسبعين حالما انتقلوا إلى الأراضي المختلفة التي وقعت فيها قسمتهم وذلك باعتبارها مسرح جهودهم[٦٣]. بالنسبة لموهبة الألسن في العنصرة فهي تسلّم أنه سيكون باستطاعتهم التبشير بألسن الشعوب المختلفة الذين أرسلوا لهم. وقد كان سفر الأعمال المتحول مقروءاً على نطاق واسع في الكنائس الشرقية[٦٤]، وفي هذا السفر، كما يقول فنسك، The Muslim Creed، ص٢٠٣، نجد الفكرة حول إرسال رسول إلى كل أمة، مثلما هي الحال في الإسلام. ثمة مواز أكثر قرباً من المفهوم القرآني المتعلق بهذه المسألة هو ذلك المأخوذ من ماني، الذي لم يكتف فقط بإرسال تلاميذه كرسل إلى شعوب الأقطار المحيطة، بل قال هو ذاته في حديثه إلى الملك الساساني شابور الأول في النص المعروف باسم شابوركان، والذي يستشهد به البيروني (Chronologie ، طبعة زاخاو، ص٢٠٧):

---

(٦١) أقادات برشيت، ١٤ (طبعة بوبر، ص٣٢).

(٦٢) سدير عولام رابا، ٣٠ (طبعة راتنر، ص١٥١).

(٦٣) لقد جمعت المادة بصورة ملائمة على يد ليبسيوس، Dei apocryphen Apostelgeschichten، ١٨٨٤. ثمة جدولة ملائمة في مناطق مختلفة حول فعالياتهم يقدمها سليمان من البصرة Basra في الفصل ٤٨ من عمله المدعو كتاب النحلة، وهو نص سرياني نشره اي. أي. ڤالس بودغه عام ١٨٨٦ لمصلحة Anecdota Oxoniensa.

(٦٤) أنموذج مميز من هذه الأساطير هو ذلك الموجود في الغادلا حواريات (جهاد الحواريين) الأثيوبي، الذي نشره إي. أي. ڤالس بودغه عام ١٨٩٨، وهي طبعة رخيصة للترجمة المنشورة في Oxford University Press (لندن، ١٩٣٥).

«الحكمة والمآثر العظيمة كان يأتي بها دائماً إلى بني
البشر الرسل المرسلون من زمن إلى آخر من الله.
وهكذا ففي أحد العصور جاءت إلى الهند على يد نبي
يدعى بوذا، وفي عصر آخر على يد نبي اسمه زرادشت
إلى فارس، وفي آخر على يد يسوع إلى الغرب. والآن
نزل الوحي، هذه النبوة في هذا العصر الأخير، عبري أنا
ماني، رسول الله بالحقيقة إلى بابل».

٤ ـ بشرية الرسل:

.. مما يلفت النظر هنا كيف أن القرآن يذكر غالباً توقّع الناس أن الرسول من الله يجب أن يكون ملاكاً (١٧: ٩٢، ٩٤/٩٤، ٩٦/٩٦؛ ٦: ٨، ٩؛ ٢٣: ٢٤)، وهو توقع شُعِر ضده بضرورة التأكيد المستمر أنهم بشر دائماً (٢١: ٧، ٨؛ ٢٥: ٢٠/٢٢؛ ١٧: ٩٣/٩٥ ـ ٩٥/٩٧؛ ١٤: ١١/١٣؛ ١٢: ١٠٩؛ ٧: ٣٥/٣٣)، مع أن الله يستطيع طبعاً أن يختار رسله من بين الملائكة أو البشر (٢٢: ٧٥/٧٤)، والملائكة ينقلون الوحي (١٦: ٢). وربما تكون ثمة علاقة بين هذا التوقع للملائكة كرسل وحقيقة أن اللفظة العبرية مَلاك والآرامية مَلْك، مثل اليونانية αγγελος، تعني «رسولاً» و«ملاكاً» في آن. مع ذلك فهنالك أيضاً حقيقة أن للملائكة كرسل لله يأتون بالرسالات والوحي أمر معروف جيداً في العهدين القديم والجديد. فالملاك هو الذي جاء إلى زوجة منوح (قض ١٣: ٢ وما بعد)، والملائكة جاءوا إلى لوط (تك ١٩)، وجاء ملاك إلى جدعون في عفرة (قض ٦: ١١ وما بعد)، وكان جبريل هو الذي ظهر لكل من دانيال (دا ٩ ـ ١٢) ولمريم العذراء (لو ١: ٢٦ وما بعد).

لكن أنبياء العهد القديم كانوا بشراً بمحدودية البشر وعدم كمالهم. لقد أرسلوا (ار ١٤: ١٥؛ ٢٣: ٢١، ٣٢؛ ٢٩: ١٩؛ حز ٢: ٣؛ اش ٦: ٨؛ يونان ٣: ١-٣؛

٢ أخ ٣٦: ١٥)، تماماً كما يلح محمد أن الأنبياء مرسلون (٤٣: ٦/١٥؛ ٢٣: ٣٣/٣٢ الخ). كذلك فكما يلح محمد فهم في التوراة عبيد دائماً (ار ٧: ٢٥؛ ٢ مل ٩: ٧؛ ١٧: ١٣، ٢٣؛ ٢١: ١٠؛ ٢٤: ٢ ؛ عزرا ٩: ١١؛ عاموس ٣: ٧؛ دان ٩: ٦؛ حز ٣٨: ١٧؛ ار ٧: ٢٥؛ ٢٥: ٤؛ ٣٥: ١٥)، الذين وضع الله ضمنهم كلمته (ار ١: ٩؛ ٢٣: ١٦؛ زك ٨: ٩)، حتى ينذروا (ار ٦: ١٠؛ ٤٤: ٤ ـ ١٤؛ حز ٢: ١ـ٧؛ ٣: ١٨، ١٩؛ ٣٤؛ ٣٥؛ أع ٢٠: ٣١)، ويبشّروا (اش ٤٠؛ ٤١؛ ٢٧؛ ٥٥؛ ٤٠ ـ ٤٢؛ ناحوم ١: ١٥)[٦٥]. بل إنهم يكشفون حيث يكون الأمر ضرورياً معرفة الله السرية (عاموس ٣: ٧). ولقاويلهم، لأنهم بشر ويتعاملون مع أوضاع بشرية، تستخدم الأمثال عموماً (حز ٢٤: ٣؛ ١٧: ٢؛ ٢٠: ٤٩؛ لو ٥: ٣٦؛ مر ٢: ١٣)، حيث الكلمة العبرية ماشال والكلمة الآرامية اللتين تشكلان الأساس الذي قامت عليه الكلمة اليونانية παραβολη، هما على وجه الدقة مثل التي تطلق في القرآن على الأمور المشابهة المستخدمة من قبل رسل الله. ومن هوشع (١٢: ١٠) نعرف حقاً أن أموراً مشابهة كانت متوقعة من الأنبياء، الذين يرسلون دائماً بلغة شعبهم (حز ٣: ٥/٦).

٥ ـ مصداقية الرسل:

لقد لاحظنا للتو أن بعضاً من مستمعي محمد قالوا جازمين إنهم لا يستطيعون تصديق نبي لا يتنزل ناراً من السماء على إحدى الأضاحي (٣: ١٨٣/١٧٩). وعادة ما تعتبر الإشارة هنا إلى قصة ايليا في ١مل ١٨، مع أن الفكرة ذاتها موجودة في قصة جدعون في سفر القضاة ٦: ١٧ ـ ٢٤. وعلى أية حال فهذا دليل مؤكد

---

(٦٥) الأنبياء لا بد أن يكونوا أشخاصاً فرحين هو محتوى نظرية الحاخامين الذين اعتقدوا أن روح النبوة لا تحل على الرائي إلا حين يكون في حالة فرح. أنظر لأجل هذا: Ginzberg, Legends, II, 116 .

على وجود مفاهيم عند أولئك المستمعين مستمدة من العهد القديم، وبما أنه يبدو أن المكيين كانوا يعرفون جيداً أن كل الرسل القدامى قدموا آيات (٢١: ٥؛ ٦: ١٢٤)، يبدو أن أهل الكتاب في أيام محمد تحدثوا كثيراً عن عجائب الرسل بحيث أنه حين سمع الشعب أن محمداً يطالب بمكان ضمن سلسلة الأنبياء المتعاقبة طالبوه مباشرة بتقديم معجزة كدليل على الصدق (٢٠: ١٣٣؛ ٢١: ٥؛ ١٧: ٩٠/٩٢ وما بعد؛ ١٠: ٢٠/٢١؛ ٦: ٣٧، ١٠٩)[٦٦]. وكانت الإجابة على هذا بأنه حين أعطيت تلك الآيات للشعوب الأولى لم يكونوا يصدقون بها (١٧: ٥٩/٦١؛ قارن: ٦: ١٠٩). لم يكن هذا الطلب شيئاً جديداً. فحين كان يسوع يقدّم بشارته سئل: «فأي آية تأتينا بها أنت فنراها ونؤمن بك؟ ماذا تعمل؟» (يو ٦: ٣٠؛ قارن: مت ١٢: ٣٨؛ ١٦؛ ١١ لو ١١: ١٦). طلب كهذا لم يكن غير طبيعي بين أولئك المستمعين. فقد قرأوا كيف أعطي موسى عصاه لغرض خاص هو أن يعمل بها آيات تصدّق رسالته (خر ٤: ١٧)، وقيل له عندما أعطيت له إنه إذا لم يؤمن به المصريون من الآية الأولى فقد يؤمنون به من الثانية (خر ٤: ٨). وكانوا سيتذكرون، أن هارون أيضاً قدم آيات (خر ٤: ٣٠؛ ٧: ٩)، وأن الرجل القادم من يهوذا في قصة ١ مل ١٣، قدّم آية برهاناً على رسالته. وكان اعتقاداً شائعاً أن الآيات والعجائب متوقعة من الأنبياء حقيقيين كانوا أم كاذبين (١٣: ١ ـ ٥) .
وكان يسوع قد أنذر بأن الأنبياء الكذبة الذين سيأتون سيظهرون آيات عظيمة من التي قد تخدع حتى الأخيار (مت ٢٤: ٢٤)، واعتاد الحاخامون أن يقولوا إنه حين يظهر نبي ويبدأ بالتنبؤ، إذا قدّم آية أو عجيبة سوف يصغي إليه الناس، لكن إذا لم يفعل لن يصغي الناس إليه (سيفره تثنية ١٧: ١٩ الفقرة ١٧٧). وأعمال الرسل المنحول مليء بقصص العجائب التي قام بها تلاميذ المسيح للبرهان على صحة رسالتهم في مختلف الأراضي التي أرسلوا إليها.

(٦٦) قارن في هذا السياق: ٦: ١٢٤؛ ١٣: ٧/٨؛ ٢: ١١٨/١١٢؛ ١٩: ٥٠/٤٩.

إن كلمة آية المستخدمة عادة في القرآن والتي هي المعادل العربي لأوت العبرية وآثة الآرامية تطلق على الآيات التي ربطت بطريقة خاصة مع رسل الله ووحيه لهم[٦٧]. أما الكلمة الشائعة الأخرى بيّنات فهي مشكّلة من الجذر بيّن، والمعادل العبري لها هو الصيغة هيبين، المستخدمة في العهد القديم بالمعنى ذاته تماماً، وبشكل خاص في سياق الحديث عن تبين الله تفكيره وهدفه للبشر[٦٨].

٢ ـ محاسبة الرسل:

لا شك أنه من الطبيعي في محاكم الملوك البشريين أن أولئك الذين عهد إليهم بمهمة يجب أن يستدعوا لتقديم وصف لقيامهم بتلك المهمة، وهو ما يوحي بأن ملك الملوك سوف يطالب بحساب رسله والأمم التي أرسلوا إليها على حد سواء. هنالك حكايتان عن يسوع (لو ١٦: ١ ـ ١٢ و ١٩: ١٢ ـ ١٦) تصوّران السيد وهو يطلب حساباً من وكلائه الذين عهد إليهم بثروته، وفي الحكايتين على حد سواء هنالك إشارة واضحة إلى حساب قادم عند الله. والحساب العظيم في يوم القيامة هو مكان صالح لأجل هذا، وهكذا فتلك الإشارات القرآنية مثل ٥: ١٠٩/١٠٨؛ ٧: ٦/٥ إلى حساب من هذا النوع في يوم القيامة قد تكون جزءاً من أية صورة للحساب الأخير. لكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مقاطع أخرى مثل ٧٧: ١١؛ ١٦: ٨٩/٩١؛ ٣٩: ٦٩ وما بعد، التي توحي أن الحساب في يوم القيامة يبدأ باستدعاء الأنبياء للشهادة[٦٩]، فالتشابه مع عهودا زارا (٩٢ آ ـ ٣)

---

(٦٧) قارن: C. A. Keller, Das Wort Oth als Offenbarungszeichen, 1945.

(٦٨) مز ١١٩: ٢٧، ٣٤، ٧٣، ١٢٥، ١٦٩؛ لا ٢٨: ٩؛ دا ٨: ١٦.

(٦٩) يقدّم كتاب الدرة الفاخرة المنسوب خطأ للغزالي، ص ص ٧١ وما بعد كثيراً مشهد الأنبياء المدعوين والذين عليهم أن يواجهوا مللهم الخاصة. قارن أيضاً: الشعراني، تذكرة ص ٥١.

ملفت للنظر إلى درجة أننا قد لا نستطيع تجنب استنتاج تور أندرا[٧٠] أن الطرفين نتاج للمفهوم ذاته حول معنى الوحي من الله ومسؤولية الإنسان بالاستجابة إلى رسالته حين تأتي إليه.

وهكذا نصل في نهاية دراستنا الثانية حول القرآن ككتاب مقدّس إلى النقطة ذاتها التي وصلنا إليها في دراستنا الأولى. ففي إنجازه لرسالته التي أحس أنه مدعو إليها عرف محمد أنه لا بد أن يكون لديه كتاب مقدّس مثل الذي عند أهل الكتاب، وهكذا نجد أن التشابه كبير فيما يتعلق بالنظرية التي تتحدث عن طبيعة الكتاب المقدّس بين المسلمين وأهل الكتاب هؤلاء. الكتاب، بأية حال، نقل عبر الرسل المبشرين الذين بعثهم الله، الأنبياء الذين أعطاهم الله الوحي. وقد كان لأهل الكتاب نظريتهم أيضاً المتعلقة بالأنبياء ورسالتهم، أي نوع من «مذهب النبوة»، ويتضح الآن لماذا يؤمر العرب في مقاطع مثل (١٦: ٤٣/٤٥؛ ٢١: ٧) بسؤال أهل الكتاب عن الأنبياء. لأنه من الواضح أنهم كانوا سيخبرون بالقصة ذاتها التي كان يخبر بها، فأنموذجه قريب جداً من أنموذجهم في هذه المسألة، لأنه استخدمه في تسويغ رسالته لشعبه.

---

(٧٠) Ursprung، ص ٦٩. وفي عهد الآباء الاثني عشر لدينا الفكرة القائلة إن أفاضل القدماء أخنوخ، سام، نوح، إبراهيم الخ. سيبكتون لولا يوم القيامة من أجل نوع من المواجهة مع جماعاتهم.

القسم الثالث

ما إن بدأ أنموذج طبيعة الرسالة النبوية بالتشكّل، مشابهاً بشكل أساسي الأنموذج المقابل عند أهل الكتاب، حتى كان طبيعياً أن تتشكل أيضاً الفكرة المتعلقة بالرسالة الخاصة وذلك اعتماداً على أنموذج السلسلة النبوية المتعاقبة هنا. فكما كان الأنبياء نذيرين، كان محمد نذيراً أيضاً (مثلاً، ٧٩: ٤٥؛ ١٣: ٧/٨؛ ٣٨: ٤/٣؛ نذير، ٥١: ٥٠/٥١؛ ٥٣: ٥٦/٥٧؛ ٧: ١٨٨). وكما كانوا مبشرين، كان هو مبشراً أيضاً (٢٥: ٥٦/٥٨؛ ١٧: ١٠٥/١٠٦؛ ٣٣: ٤٥/٤) وبشير (١١: ٢؛ ٥: ١٩/٢٢؛ ٧: ١٨٨). وكما كان لنبيهم وظيفة شاهد، كذلك هو شاهد من الله (١١: ١٧/٢٠؛ ٣٣: ٤٥/٤٤). وكما أن جميعهم كان رحمة من الله، كذلك فهو بُعث رحمة (٢١: ١٠٧). وكما أنهم بعثوا بلغة الشعب الذي كانت له رسالتهم، كذلك بعث هو برسالة عربية (٤٤: ٥٨؛ ١٦: ١٠٣/١٠٥). وكما أخبروا أن مسؤوليتهم تنحصر في إعلان رسالتهم بوضوح، كذلك يقال له الشيء ذاته (٣: ٢٠/١٩؛ ٥: ٩٢/٩٣؛ ١٣: ٤٠؛ ٦٤: ١٢). وكما هم جاءوا بأوامر الله، كذلك فعل هو (٦٥: ٥). وكما أشاروا إلى رهبة يوم القيامة الآتي، كذلك فعل هو (٣٩: ٧١؛ ٦: ١٣٠). وكما سخر الناس منهم ودعوهم كذّابين، كذلك سخروا منه (١٥: ٩٥؛ ٢١: ٤١/٤٢؛ ٢٥: ٤١/٤٣؛ ٥: ٥٧/٦٢)، وتعاملوا معه ككاذب (٦: ١٤٧/١٤٨؛ ٣: ١٨٤/١٨١؛ ٢٢: ٤٢/٤٣). وكما جادلهم الناس حول رسالتهم، كذلك يجادلونه (٢٢: ٣، ٨، ٦٨/٦٧؛ ٦: ٢٥؛ ٨: ٦)، وكما حاول الناس أن يؤذوهم، كذلك تماماً حاولوا أن يفعلوا معه (٢٢: ٧٢/٧١).

لكن ما يهمنا أكثر في دراستنا الحاضرة هو أن قصص الأنبياء السابقين، الذين يُقَال أنه يقف في سلسلتهم المتعاقبة، راحت تتناسب مع الأنموذج ذاته. والشخصيات الغامضة رغم عتْمة المعالم في المقاطع المكية الأولى تأخذ قصصها شكلاً على نحو تدريجي، وهكذا حسبما تظهر عند نهاية الدعوة، يكون ميلها متزايداً لأن تأخذ أنموذجاً متبلوراً، أي، الأنموذج الذي كان أساس الفكرة حول الرسالة.

الأنبياء **مصطفون** (٢٢: ٧٤/٧٥؛ ٢٧: ٥٩/٦٠)، وهكذا نقرأ أن آدم كان مجتبى (٢٠: ١٢٢/١٢٠)، وكذلك نوح (٣: ٣٣/٣٠)، ابراهيم (١٦: ١٢١/١٢٢؛ ٢: ١٣٠/١٢٤)، يعقوب (٣٨: ٤٧)، يوسف (١٢: ٦)، يونس (٦٨: ٥٠)، وموسى (٢٠: ١٣)، في حين نجد في المقطع ٦: ٨٤ ـ ٨٧ أن اسحق، داود، سليمان، أيوب، هارون، اسمعيل، لوط، الياس، يسوع، يحيى وأباه زكريا هم أيضاً مدرجون ضمن أولئك الذين اجتباهم الله[1]. محمد، طبعاً، هو **المصطفى** بلا منازع.

بمعنى خاص جداً الأنبياء مهتدون (٣٦: ٢١/٢٠)، وهكذا نقرأ أن آدم كان مهدياً (٢٠: ١٢٢/١٢٠)، مثلما كان نوح (٦: ٨٤)، ابراهيم (٢٦: ٧٨؛ ٦: ٨٠)، موسى (٤٠: ٥٣/٥٦)، اسحق ويعقوب (٦: ٨٤)، ويسوع (٥: ٤٦/٥٠). وإلى هؤلاء يضيف المقطع ٦: ٨٤ ـ ٨٦ أسماء لوط، داود، سليمان،

---

(١) ثلاثة أفعال مختلفة تستخدم «للاختيار» في سياق الحديث عن رسل الله، هي: اختار، اجتبى، واصطفى، لكن من أجل غايات نقاشنا هنا الثلاثة مترادفة ويمكن ترجمة كل واحد منها إلى بالغو التورثي. في القرآن اختيار الله ليس مقصوراً على اختيار سلسلة الأنبياء المتعاقبة. فهو اختار طالوت ليكون ملكاً على إسرائيل (٢: ٢٤٧/٢٤٨)، والعذراء مريم كانت «مصطفاة» (٣: ٤٢/٣٧). وهذا يتناسق مع الاستعمال التوراتي.

أيوب، هارون، إسمعيل، يونس، الياس، أليشع، يحيى وأبيه زكريا، وذلك باعتبارهم أولئك الذين هداهم الله إلى الصراط المستقيم. محمد أيضاً هذه الهداية الخاصة (٣٤: ٥٠/٤٩؛ ٩٣: ٧).

كرسل لله فقد مُنحوا، كنعمة خاصة من ربهم بيّنات (٣: ١٨٣/١٨٠)، وهكذا نقرأ كيف كان لنوح بيّنة (١١: ٢٨/٣٠)، وكذلك شعيب (١١: ٨٨/٩٠؛ ٨: ٨٣/٨٥)، وهود (٩: ٧٠/٧١)، صالح (٧: ٧٣/٧١)، ابراهيم ولوط (٩: ٧٠/٧١)، يوسف (٤٠: ٣٤/٣٦)، موسى (١٧: ١٠١/١٠٣؛ ٢: ٩٢/٨٦) ويسوع (٢: ٨٧/٨١، ٢٥٣/٢٥٤). محمد أيضاً جاء بالبينات (٦١: ٦).

لقد كان الأنبياء أمناء، وهكذا نجد ذلك يقال عن نوح (٢٦: ١٠٧)، هود (٧: ٦٨/٦٦؛ ٢٦: ١٢٥)، ابراهيم (٥٣: ٣٧/٣٨)، لوط (٢٦: ١٦٢)، الياس (٣٧: ١٣٢)، صالح (٢٦: ١٤٣)، شعيب (٢٦: ١٧٨)، يوسف (١٢: ٥٤)، وموسى (٤٤: ١٨/١٧؛ ٢٨: ٢٦). وفي السيرة نقرأ كيف كان متعارفاً على دعوة محمد من قبل أهل بلدته بالأمين (ابن هشام، سيرة، ص١٢٥).

ويعتبر مميّز الأنبياء هم «الصالحون»[2] (٢٧: ١٩؛ ٣٧: ١٠٠/٩٨؛ ١٢: ١٠١/١٠٢)، وهكذا فهذا اللقب موجود في سياق قصص إدريس (٢١: ٨٦)، نوح (٦٦: ١٠)، ابراهيم (٢: ١٣٠/١٢٤؛ ١٦: ١٢٢/١٢٣)، لوط (٢١: ٧٥؛ ٦٦: ١٠)[3]، إسمعيل (٢١: ٨٦)، إسحق (٣٧: ١١٢)، يعقوب (٢١: ٧٢)،

---

(٢) هذه الكلمة تطلق أيضاً على أتباع أحد الأنبياء المخلصين. وبما أن الصالحون في القرآن تحل موضوع الصالحيم في العهد القديم (الـδικαιοι في الترجمة اليونانية)، ربما نستطيع أن ندخل هنا اللقب صدّيق الذي يطلق في القرآن على ابراهيم (١٩: ٤١/٤٢)، ادريس (١٩: ٥٦/٥٧) يوسف (١٢: ٤٦)، العذراء مريم (٥: ٧٥/٧٩)، كما أطلق أيضاً على مؤمنين مخلصين معينين في ٤: ٦٩/٧١؛ ٥٧: ١٩/١٨؛ أنظر: Forigin Vocabulary in the Qura'n, pp 194 - 195.

(٣) إن اعتبار لوط مشمول بين الصالحين يحمل صفة مسيحية. فنحن لا نجد إلا في الوثائق اليهودية المتأخرة جداً أن لوطاً مشمول في مثل هذه الرفاقية، في حين نجد أن لوطاً ومنذ رسالة بطرس الثانية (٢: ٨) يشار إليه في التواتر المسيحية على أنه σ δικαιος.

يوسف (١٢: ١٠١/١٠٢)، شعيب (٢٨: ٢٧)، الياس (٦: ٨٥)، ذو الكفل (٢١: ٨٦)، يونس (٦٨: ٥٠)، سليمان (٢٧: ١٩)، يسوع (٦: ٨٥؛ ٣: ٤١/٤٦)، يحيى (٣: ٣٩/٣٤) وأبيه زكريا (٦: ٨٥).

الرسل يأتون بالحق[4] (٢: ٢١٣/٢٠٩؛ ٧: ٤٣/٤١)، وهو تعبير غالباً ما يطلق على وحي الله (٤٥: ٢٩/٢٨؛ ٤٢: ١٧/١٦؛ ٣٩: ٤١/٤٢؛ ٢: ٢١٣/٢٠٩)، والذي نجده في سياق الحديث عن رسالة ابراهيم (٢١: ٥٥/٥٦)، موسى (٢: ٧١/٦٦؛ ٤٠: ٢٥/٢٦)، وداود (٣٨: ٢٦/٢٥). كذلك فمحمّد مرسلٌ بالحق (٢: ١١٩/١١٣؛ ٤: ١٧٠/١٦٨؛ ٢٣: ٧٠/٧٢؛ ٣٥: ٢٤/٢٢؛ ٣٧: ٣٧/٣٦).

لقد رأينا للتو، أن الأنبياء أُرسلوا «كمنذرين» لينذروا معاصريهم (٤٦: ٢١/٢٠؛ ٥٤: ٥؛ ٣٥: ٢٤/٢٢). ويقال هذا بشكل خاص عن هود (٢٦: ١٣٦)، صالح (٥٤: ٢٤، ٢٥)، نوح (٧١: ٢)، لوط (٥٤: ١٣٦)، وبالطبع عن محمد (١٠: ٢؛ ٦: ٥١؛ ٧٤: ٢). ويؤكد في ٢: ٢١٣/٢١٩، ٦: ٤٨ أنهم كانوا مبشرين، ويقال إن هذا كان بشكل خاص رسالة يسوع (٦١: ٦) ومحمد (٢٥: ٥٦/٥٨؛ ٤٨: ٨).

رسل الله يستطيعون المطالبة بأن يطاعوا، وهكذا نجد أن صالح يطالب بمثل هذه الطاعة (٢٦: ١٤٤، ١٥٠)، كما يفعل هود (٢٦: ١٢٦، ١٣١)، نوح (٧١: ٣؛ ٢٦: ١١٠)، شعيب (٢٦: ١٧٩)، لوط (٢٦: ١٦٣)، يسوع (٤٣: ٦٣؛ ٣: ٥٠/٤٤)، والرسول المجهول الاسم في (٢٣: ٣٤/٣٦). على نحو مشابه محمد يجب أن يطاع (٦٤: ١٢؛ ٨: ١، ٢٠، ٤٦/٤٨؛ ٤٧: ٣٣/٣٥؛ ٣: ٣٢/٢٩). لكن عليهم أن لا يطلبوا أجراً من البشر، وهو أمر يُفرض على صالح

---

(٤) وهكذا فالرسل الملائكيون جاؤوا بالحق (١٥: ٥٥، ٦٤).

(٢٦: ١٤٥)، هـود (١١: ٥١/٥٣؛ ٢٦: ١٢٧)، نـوح (١١: ٢٩/٣١؛ ٢٦: ١٠٩)، شعيب (٢٦: ١٨٠) ولوط (٢٦: ١٦٤)، تماماً كما يفرض على محمد أن لا يطلب أجراً من البشر (٣٨: ٨٦؛ ٢٣: ٧٢/٧٤؛ ٢٥: ٥٧/٥٩؛ ١٢: ١٠٤؛ ٤٢: ٢٣/٢٢).

لقد عُيِّر الأنبياء بأنهم مجرد بشر (٣٦: ١٥/١٤؛ ٦٤: ٦؛ ١٤: ١٠/١٢)، وهذا ما حدث لصالح (٢٦: ١٥٤)، لهود (٧: ١٩٩/٦٧)، لنوح (١١: ٢٧/٢٩)، لشعيب (٢٦: ١٨٦)، لموسى وهارون (٢٣: ٤٧/٤٩) وللرسول المجهول الاسم في ٢٣: ٣٣/٣٤، ٣٨/٤٠. كذلك فقد عُيِّر محمد بهذا أيضاً (٢١: ٣). لذلك، من غير المفاجئ، أن التجربة المشتركة بين الأنبياء كانت رفضهم من قبل شعبهم[٥]. وكانت هذه تجربة نوح (٥٤: ٩؛ ٧١: ٥)، صالح (٩١: ١١)، هود (١١: ٥٣/٥٦)، إبراهيم (٦: ٨٠ وما بعد)، لوط (٥٤: ٣٣، ٣٦)، موسى (٦١: ٥)، الرسول المجهول الاسم (٢٣: ٣٣/٣٤ وما بعد) ويسوع (٣: ٤٥/٥٢). ولا يحتاج إلى مزيد من التفاصيل القول إن تلك كانت تجربة محمد حين أراد الدعوة في مكة.

أما التهمة الأكثر شيوعاً ضدهم فكانت أنّهم كانوا مدّعين والذين لا بد أنهم كانوا يكذبون (٥٠: ١٢، ١٣). كانت هذه تجربة نوح (٥٤: ٩)، هود (٢٦: ١٢٣، ١٣٩)، شعيب (٢٩: ٣٧/٣٦)، إبراهيم (٢٩: ١٨/١٧) ولوط (٢٦: ١٦٠)، موسى وهارون (٢٣: ٤٨/٥٠)، إيليا (٣٧: ١٢٧) والرسول المجهول الإسم (٢٣: ٣٨/٤٠). ذلك أيضاً ما حدث لمحمد (٦: ١٤٧/١٤٨؛ ٣:

---

(٥) لأن كل نبي يُختار من بين شعبه يشار إليه عموماً «بأخيهم». يقال هذا عن صالح الذي كان «أخاه» ثمود (٢٧: ٤٥/٤٦)، عن هود الذي هو «أخو» عاد (١١: ٥٠/٥٢)، عن شعيب الذي هو «أخو» مدين (٢٩: ٣٦/٣٥). كذلك فإن نوح «أخو» شعبه (٢٦: ١٠٦) ولوط أخو شعبه (٢٦: ١٦١).

(٢٦: ١٤٥)، هـود (١١: ٥١/٥٣؛ ٢٦: ١٢٧)، نـوح (١١: ٢٩/٣١؛ ٢٦: ١٠٩)، شعيب (٢٦: ١٨٠) ولوط (٢٦: ١٦٤)، تماماً كما يفرض على محمد أن لا يطلب أجراً من البشر (٣٨: ٨٦؛ ٢٣: ٧٢/٧٤؛ ٢٥: ٥٧/٥٩؛ ١٢: ١٠٤؛ ٤٢: ٢٣/٢٢).

لقد عُيِّر الأنبياء بأنهم مجرد بشر (٣٦: ١٥/١٤؛ ٦٤: ٦؛ ١٤: ١٠/١٢)، وهذا ما حدث لصالح (٢٦: ١٥٤)، لهود (٧: ١٩٩/٦٧)، لنوح (١١: ٢٧/٢٩)، لشعيب (٢٦: ١٨٦)، لموسى وهارون (٢٣: ٤٧/٤٩) وللرسول المجهول الاسم في ٢٣: ٣٣/٣٤، ٣٨/٤٠. كذلك فقد عُيِّر محمد بهذا أيضاً (٢١: ٣). لذلك، من غير المفاجئ، أن التجربة المشتركة بين الأنبياء كانت رفضهم من قبل شعبهم(*). وكانت هذه تجربة نوح (٥٤: ٩؛ ٧١: ٥)، صالح (٩١: ١١)، هود (١١: ٥٣/٥٦)، إبراهيم (٦: ٨٠ وما بعد)، لوط (٥٤: ٣٣، ٣٦)، موسى (٦١: ٥)، الرسول المجهول الاسم (٢٣: ٣٣/٣٤ وما بعد) ويسوع (٣: ٥٢/٤٥). ولا يحتاج إلى مزيد من التفاصيل القول إن تلك كانت تجربة محمد حين أراد الدعوة في مكة.

أما التهمة الأكثر شيوعاً ضدهم فكانت أنّهم كانوا مدّعين والذين لا بد أنهم كانوا يكذبون (٥٠: ١٢، ١٣). كانت هذه تجربة نوح (٥٤: ٩)، هود (٢٦: ١٢٣، ١٣٩)، شعيب (٢٩: ٣٧/٣٦)، إبراهيم (٢٩: ١٨/١٧) ولوط (٢٦: ١٦٠)، موسى وهارون (٢٣: ٤٨/٥٠)، إيليا (٣٧: ١٢٧) والرسول المجهول الإسم (٢٣: ٣٨/٤٠). ذلك أيضاً ما حدث لمحمد (٦: ١٤٧/١٤٨؛ ٣:

(*) لأن كل نبي يُختار من بين شعبه يشار إليه عموماً «بأخيهم». يقال هذا عن صالح الذي كان «أخا» ثمود (٢٧: ٤٥/٤٦)، عن هود الذي هو «أخو» عاد (١١: ٥٠/٥٢)، عن شعيب الذي هو «أخو» مدين (٢٩: ٣٦/٣٥). كذلك فإن نوح «أخو» شعبه (٢٦: ١٠٦) ولوط أخو شعبه (٢٦: ١٦١).

١٨١/١٨٤؛ ٢٢: ٤٢/٤٣). أحياناً كانوا يعتبرون أشخاصاً مسحورين. وهذا ما قالوه عن نوح (٥٤: ٩؛ ٢٣: ٢٥)، صالح (٢٦: ١٥٣)، شعيب (٢٦: ١٨٥)، موسى (١٧: ١٠١/١٠٢)، وقيل أيضاً عن محمد (١٧: ٤٧/٥٠؛ ٢٥: ٨/٩). أحياناً كانوا يعتبرونهم مجانين (٥١: ٥٢)، مثلما قالوا عن نوح (٥٤: ٩)، هود (١١: ٥٤/٥٧؛ ٧: ٦٦/٦٤) وموسى (٥١: ٣٩)، أو يتهمونهم بالسحر (٥١: ٥٢)، مثلما فعلوا مع موسى (٥١: ٣٩) ويسوع (٥: ١١٠) ومحمد أيضاً (٣٨: ٣/٤). وأحياناً يذهب شعبهم إلى ما هو أبعد من ذلك ويحيك المؤامرات لإيذائهم، (٤٠: ٥؛ ٣: ١٨٣/١٨٠). لقد فعلوا هذا لصالح (٢٧: ٤٨/٤٩ وما بعد)، إبراهيم (٢٩: ٢٤/٢٣)، موسى (٤٠: ٢٦/٢٧) ويسوع (٣: ٥٤/٥٧؛ ٤: ١٥٦/١٥٧؛ ٥: ١١٠). وبطريقة مشابهة حاكوا المؤامرات ضد محمد (٢٢: ٧١/٧٢). مع ذلك فقد كان سلام الله معهم (٣٧: ١٨١؛ ٢٧: ٥٩/٦١). كان مع إبراهيم (٣٧: ١٠٩)، مع نوح (١١: ٤٨/٥٠؛ ٣٧: ٧٩/٧٧)، مع موسى وهارون (٣٧: ١٢٠)، مع الياس (٣٧: ١٣٠)، مع يسوع (١٩: ٣٣/٣٤) ومع يحيى (١٩: ١٥). كذلك فإن رسالة محمد تهدي إلى سبيل السلام (٥: ١٥/١٨).

كان عون الله متاحاً لمساعدة رسله. فحين كانوا يدعونه في حالة الحزن كان يستجيب لهم. فقد استجاب للدعوة نوح (١١: ٤٥/٤٧؛ ٢١: ٧٦)، موسى (٢٠: ٢٥/٢٦)، أيوب (٢١: ٨٣؛ ٣٨: ٤١/٤٠)، يونس (٢١: ٨٧؛ ٦٨: ٤٨)، زكريا (١٩: ٢؛ ٢١: ٨٩)، في حين تحدثنا السورة ٩٣ كيف ساعد الله محمد عندما احتاج. والله أيضاً هو الذي أعطاهم منحة المعجزات عندما كانوا يُتحدّون لتقديم آية كدليل على دعوتهم. وهكذا فقد تحدّوا صالح (٢٦: ١٥٤)، وكذلك هود (١١: ٥٣/٥٦)، شعيب (٢٦: ١٨٧) وموسى (٧: ١٠٦/١٠٣).

في حين كان محمد موضع تحد باستمرار (١١: ٥؛ ٢٠: ١٣٣؛ ١٧: ٩٠/٩٢ ومابعد). من هنا فقد أعطي صالح ناقته العجائبية (١٧: ٥٩/٦١)، وأعطي موسى آياته الخاصة التسع (١٧: ١٠١/١٠٣)، إضافة إلى آيتي عصاه ويده (٢٠: ١٧/١٨ وما بعد)، والنار صارت باردة حتى لا تحرق إبراهيم (٢١: ٦٩)، وصار الحديد ليناً لداود (٣٤: ١٠)، وخضعت لسليمان الريح (٣٨: ٣٦/٣٥) وكذلك الطيور (٢٧: ١٦)، وشفى يسوع بشكل عجائبي الشخص الذي ولد أعمى والأبرص بل أقام الموتى (٣: ٢٩/٤٣؛ ٥: ١١٠). أما معجزة محمد فهي كتابه، أي القرآن.

سوف نلاحظ للتو أن أنموذج قصص الأنبياء هذا يستمدّ تفاصيله تقريباً من مادة أسطورية بقدر ما يستمدّها من أسفار أهل الكتاب، مع أن خطة هذا الأنموذج العامة تشبه خطة مقابلة توراتية. ولأن محمد موجود في سلسلتهم المتعاقبة فهو يؤمر بأن يقصّ حكاياتهم (١٥: ٥١؛ ١٦: ١٦، ٤١/٤٢، ٥١/٥٢، ٥٤/٥٥، ٥٦/٥٧؛ ٣٨: ١٧/١٦، ٤١/٤٠، ٤٥، ٤٨؛ ١٠: ٧١/٧٢)، وبحسب القرآن فالله ذاته يقص على محمد حكاياتهم (٢٠: ٩٩؛ ١١: ١٢٠/١٢١؛ ١٢: ٣؛ ٢٨: ٣/٢؛ ٧: ١٠١/٩٩؛ ٣: ٥٨/٥١)، لأن الله هو الذي أعطى القصص الموجودة في أسفار أهل الكتاب. هذا يعني أن كتابه أعطي عن طريق الوحي مثلما أعطيت الأسفار التي قبله عن طريق الوحي.

السمة البارزة في رسالة الأنبياء، بالفعل، كانت أن الله تحدّث إليهم عبر الوحي. يقال هذا عن آدم (٢: ٣٧/٣٥)، نوح (٢٣: ٢٧)، إبراهيم (٢١: ٥١/٥٢؛ ٤: ١٦٣/١٦١)، اسمعيل (٢: ١٣٦/١٣٠؛ ٣: ٨٤/٨٧؛ ٤: ١٦٣/١٦١)، إسحق (٢١: ٧٣؛ ٤: ١٦٣/١٦١)، يعقوب (٢١: ٧٣؛ ٤: ١٦٣/١٦١)، أيوب (٤: ١٦٣/١٦١)، يوسف (١٢: ١٥)، موسى (٢٠: ١٣)،

داود (٣٨: ٢٩/٢٨)، سليمان (٤: ١٦٣/١٦١)، يسوع (٤: ١٦٣/١٦١)، ويحيى (١٩: ١٢/١٣). وبطريقة مشابهة يقدّم الله على أنه يتحدّث عبر الوحي إلى محمد (٣٨: ٧٠؛ ٤٣: ٤٢/٤٣؛ ٧٢: ١؛ ٢١: ٤٥/٤٦، ١٠٨؛ ١٧: ٣٩/٤١، ٧٣/٧٥، ٨٦/٨٨؛ ١٨: ٢٧/٢٦، ١١٠؛ ١٢: ١٠٢/١٠٣).

في هذا السياق تستخدم كلمتان تقنيتان هامتان هما نزّل (والفعل المشتق منها أنزل والاسم تنزيل)، وأوحى، مع الاسم المشتق منه وحي.

لا توجد في سلسلة نزّل أية مشكلة. فيما أن الآلهة تقيم في السماء عالياً فأية رسالة منهم إلى الخلائق على الأرض يجب بوضوح أن «تنزل». وهكذا ففي بلاد ما بين النهرين القديمة كان الحلم، هاتف الوحي أو الوصيّة، «ينزلون» من الآلهة إلى البشر[٦]. وفي العهد القديم يكون الوحي النبوي بالتنزيل من يهوه أو روحه. والرب «نزل» إلى المكان حيث كان على موسى أن يقابله ويتلقى التعاليم الإلهية (عد ١١: ١٧)، لكن الروح هي التي «نزلت» على بلعام وجعلته يتنبأ (عد ٢٤: ٢)، وعلى ألداد وميداد وجعلتهما يتنبآن في الخيمة (عد ١١: ٢٦ ـ ٢٩)، وعلى شاؤول في تجربته غير المتوقّعة المدوّنة في سفر صموئيل الأول، ١٠: ٦، ١٠. الرؤى التي حصل إدريس بوساطتها على وحيه في الغيب «نزلت عليه» (إدريس الأثيوبي ١٣: ٨). في العهد الجديد فإن «نزول الروح» أيضاً يوم العنصرة هو الذي جعل الرسل يتكلمون (أع ٢: ١ ـ ٤). وفي الأدب المسيحي واليهودي للأزمنة المتأخرة هنالك إشارة مستمرة إلى مفهوم «التنزول» هذا وذلك في سياق الحديث عن

---

(٦) في اللغة السومرية الفعل المركب آ... آغ يعني «يرسل» و«يأمر» أيضاً، والاسم الموافق آ ـ آغ (ـ غا) يعني «رسالة».

الوحي، لكن الفكرة غير مقيدة بهاتين الديانتين فقط، لأننا نقرأ في ياسنا ٤٤: ١ صلاة زرادشت التالية:

«وهكذا حتى يمكن للحق المعطوف أن يأتي بنجدته في وقتها، وبالفكر الخير للسماء ـــ بقوته المباركة ينزل».

لذلك، حين نقرأ في القرآن أن المكّيين ينكرون أن الله «أنـزل» أي شيء (٦: ٩١)، يمكن لنا أن نفترض أنهم كانوا مؤتلفين، من إحتكاكهم مع أهل الكتاب، مع ما عناه محمد حين أشار إلى رسالته باعتبارها تنزيل[٧]، أو باعتبارها شيئاً منزّلاً (٦: ١١٤ منزّل). لكننا نجد هذا الفعل ذاته حقاً في قصص الشعراء العرب الذين يقال إن أشعارهم هم أيضاً «أنزلت عليهم». فحسّان بن ثابت، على سبيل المثال، يخبرنا كيف أن أشعاره ذات الأهمية الكبيرة نزلت عليه من السماء إبان الليل (ديوان، طبقة البرقوقي، القاهرة، ١٩٢٩، ص٣٣٥).

الوضع بالنسبة للمصطلح الآخر أكثر تعقيداً إلى حدٍّ ما؛ أوحى هي الصيغة الرابعة من الفعل وحي، وهي على صلة قرابة بوَحايا الأثيوبية. والقرآن لا يستخدم الصيغة البسيطة للفعل مع أن كلمته الشائعة، وحي، هي فعلاً الاسم المشتق من تلك الصيغة البسيطة.

. تستخدم وحى بهذا المعنى البدئي في السورة ١٩: ١١/١٢، حيث زكريا الحزين، الذي ابتلي بالبكم فلم يعد باستطاعته التحدّث بلسانه، كان عليه أن يستخدم الإشارات للتعبير عما يريد أن يقوله. قريب جداً إلى هذا المعنى «أوحى» أي، أن يعطي توجيهاً من الداخل[٨]. وهكذا فالله يوحي إلى موسى أن يلقي عصاه

---

(٧) قارن: ٦٩: ٤٣؛ ٥٦: ٨٠/٧٩؛ ٢٠: ٤/٣؛ ٢٦: ١٩٢؛ ٤١: ٢/١ الخ. تطلق تنزيل في القرآن فقط على الرسائل المنزلة على محمد، ولا تطلق أبداً على الرسائل المنزلة على أي نبي آخر، مع أن الفعل يطلق على الرسالة في التوراة والإنجيل (٣: ٢/٣؛ ٤/١٣٦/١٣٥).

(٨) يترجم ر. بل في ترجمته للقرآن أوحى دائماً بالفعل suggest، الذي يغطي كل معاني الكلمة.

لتصبح حيّة (٧: ١١٧/١١٤)، يوحي له أن يضرب الصخرة ليخرج منها الماء (٧: ١٦٠)، يوحي له أن يقود الإسرائيليين ليلاً (٢٠: ٧٧/٧٩؛ ٢٦: ٥٢)، يوحي له أن يضرب البحر بعصاه (٢٦: ٦٣)، ويوحي له ولهارون أن يجعلا قبلة وأن يقيما الصلاة (١٠: ٨٧). كذلك فقد أوحى لأم موسى أن ترضع الطفل (٢٨: ٦)، ثم أن تقذفه في التابوت (٢٠: ٣٨). وقبل ذلك أوحى لإسحق ويعقوب فعل الخيرات (٢١: ٧٣)، وأوحى لنوح أن يبني الفلك (٢٣: ٢٧). وفي يوم القيامة سوف يوحي للأرض أن تحدث أخبارها (٩٩: ٥). لكن ليس الله وحده الذي يوجّه بذلك عن طريق الإيحاء من الداخل، لأن الشياطين بين الجن والناس يوحي بعضهم إلى بعض «زخرف القول» (٦: ١١٢). في ضوء هذا قد يحق لنا تصور مقطع من نمط ١٦: ١٢٣/١٢٤ على أنه يعني أن الله حفز محمداً كي يتبع عقيدة إبراهيم، أي، أنه لم يكن وحياً صريحاً بقدر ما كان تحفيزاً داخلياً مثل ذلك الذي شعر به نوح أو اسحق أو يعقوب.

تطور آخر صغير لفكرة الوحي من الداخل هذه يظهر فيما يقال عن الله من أنه علّم النحل بهذه الطريقة كيف يبني بيوته (١٦: ٦٨/٧٠)، وأنه عند خلق السموات السبع والأرضين السبع أوحى لكل سماء أمرها (٤١: ١٢/١١). ومن هذا لا توجد غير خطوة واحدة نحو المفهوم التقني «وحي». بهذه الطريقة يوحي الله بإرادته للملائكة (٨: ١٢)، والرسل الملائكيون ينقلون إرادته الموحاة إلى البشر (٤٢: ٥١). كانت هذه أيضاً حالة كل رسله البشريين (١٤: ١٣/١٦)، وهكذا فهؤلاء الرسل مميزون بأنهم أولئك الذين أعطاهم الله وحياً (١٢: ١٠٩؛ ١٦: ٤٣/٤٥؛ ٢١: ٧). وقد كان هذا شرفاً مميزاً إلى درجة أنه قاد إلى التزييف، فبعض الذين لم يتحدّث إله إليهم يزعمون كذباً أن وحياً إلهياً أعطي لهم (٦: ٩٣)[9].

---

(٩) على نحو مشابه يوبخ الأنبياء الكذبة في العهد القديم على ادعائهم بان الله تحدث إليهم وهو لم يتحدث (ار ٥: ٣١؛ ١٤: ١٤؛ ٢٣: ٢١ وما بعدها مي ٣: ١١)، وفي العهد الجديد يُحذر من قدوم أمثال هؤلاء الأنبياء الكذبة (مت ٧: ١٥؛ ٢٤: ١١، ٢٤؛ مر ١٣: ٢٢؛ ١ يو ٤: ١).

وفي٤: ١٦١/١٦٣ لدينا عبارة تقول إن الله تحدّث بهذه الطريقة إلى نوح والأنبياء بعده، إلى ابراهيم، اسمعيل، اسحق، ويعقوب، إلى الآباء (الاثني عشر)، يسوع، أيوب، يونس، هارون وسليمان، إضافة إلى محمد ذاته. بجانب هؤلاء نقرأ عن مثل هذا الوحي وقد أعطي ليوسف (١٢: ١٥)، موسى (٢٠: ٧٧/٧٩؛ ٢٦: ٦٣؛ ٧: ١١٧/١١٤) ولحواريي يسوع (٥: ١١١).

وكون الله هو مصدر هذا الوحي لكل من محمد والرسل المتعددين الذين سبقوه يُعبَّر عنه بوضوح في ٤٢: ٣/١، لكنه متضمّن في قول موسى وهارون أمام فرعون أنهما تلقيا مثل هذا الوحي (٢٠: ٤٨/٥٠). مع ذلك فالله ليس المصدر الوحيد للوحي. فالشياطين توحي بالطريقة ذاتها تماماً لزبائنها عن طريق الإشارة من الداخل (٦: ١٢١)، مع أنه من المحتمل في حالة الشياطين كان الاعتقاد أنه تم على مستوى التحريض من الداخل أكثر منه على مستوى أعلى حيث يرتبط الوحي برسالة من الغيب وهو متضمن في الكتاب المقدس[10].

حين يشير القرآن إلى تلقّي محمد للوحي فمن الواضح تماماً أنه يضع تجربته في هذه المسألة في المستوى ذاته الذي كان لأولئك الرسل السابقين المذكورين في القرآن (٣٦: ٦٥؛ ٤٢: ٣/١؛ ٤: ١٦١/١٦٣)، مع ذلك فمن الواضح أيضاً أن تجربته المتعلقة بالوحي تنتمي إلى المستويين، أي مستوى التحريض من الداخل ومستوى الوحي من الخارج. فحين يشعر بالتحريض على اتباع عقيدة ابراهيم

---

(١٠) قد لا يكون هذا الفرق بحاجة إلى تأكيد. ولا بد أن نتذكر أن ماني قبل إنه علّم أن ذلك الشرع والأنبياء تلقّوا بوحي من الأرواح الشريرة، أنظر:

(Acta Archelai, caps. X, XI, XIII, XXXIX; Serapion of Thmuis, Adversus Manichaeos, XXXVI; Titus of Bostra, Contra Manichaeos, III, 5).

لذلك ليس مستحيلاً أن يُعتقد في بيئة محمد أن الوحي حتى على مستوى الكتاب كان ربما نتيجة وحي شيطاني.

(١٦: ١٢٣/١٢٤)، حين يُوحى إليه عن طريق روح اهتمام ديني جديد (٤٢: ٥٢)، حين يشعر أنه مهتدٍ بما يوحى إليه من ربه (٣٤: ٥٠/٤٩؛ قارن: ٦: ١٠٦؛ ٤٣: ٤٣/٤٢؛ ١٠: ١٠٩؛ ٣٣: ٢)، حين يشعر بالخوف من أن يهمل بعضاً من ذلك الذي يشعر تجاهه بالتحريض (١١: ١٢/١٥)، حين تحفزه الدعوة لأن يصبح واحداً من «المنذرين» (٣٨: ٧٠؛ قارن ٤٦: ٩/٨)، لا يبدو هذا مختلفاً بشكل متميّز عن التحريض الذي شعرت به أم موسى (٢٠: ٣٨؛ ٢٨: ٦/٧)، ولا عن ذلك التوجيه من الداخل الذي وجّه النملة أين تبني بيتها (١٦: ٦٨/٧٠). لكن حين يتحدّث القرآن عن رسالته الخاصة كنتاج للوحي (٢١: ٤٥/٤٦؛ ٥٣: ٤؛ ٧: ٢٠٣/٢٠٢؛ ٦: ٥٠؛ ٤٢: ١٣/١١؛ ١٧: ٧٣/٧٥؛ ١٣: ٣٠/٢٩؛ ١٠: ٢) وبشكل خاص الرسالة المتعلقة بوحدانية الله (٤١: ٦/٥؛ ٢١: ١٠٨؛ ١٨: ١١٠)، رسالة التوحيد التي قيل إنها أوحيت لكل الأنبياء (٢١: ٢٥؛ ٣٩: ٦٥)، وحين يؤكّد أنها رسالة لا يستطيع تبديلها (١٠: ١٥/١٦) نظراً لأنها معطاة من الله، حين يعلم عن طريق الوحي أن الجن يستمعون ويؤمنون (٧٢: ١ وما بعد)، ويشعر أن عليه أن يحذر حتى لا يُغْوى بأن يلفق أشياء من عنده (١٧: ٧٣/٧٥)، وأن يغامر في أن يأخذ الله عطية الوحي منه (١٧: ٨٦/٨٨)، فنحن نتعامل هنا ليس مع شيء يحفّز من الداخل بل مع شيء معطى من الخارج.

في هذا المستوى الثاني تتطابق **أوحى** بشكل خاص مع **نَزّل (أنزل)**، وبهذا المعنى للكلمة يرتبط الوحي مع الكتاب. يُقَال عنه إنه شيء من الكلمة الأبدية التي يسّر الله أن يكشفها له (١٧: ٣٩/٤١)، وهكذا يمكن القول إن الأحكام التي وضعت لتنظيم حياة الأمة الدينية موحاة من «الكتاب»، أي، الأنموذج البدئي السماوي للكتاب المقدس (٢٩: ٤٥/٤٤؛ قارن ٦: ١٤٥/١٤٦). على نحو مشابه

فالقصص حول الوجهاء القدامى وحول حُكْم الله المقّمة في دعوته، والتي يقال إنها معطاة له عبر الوحي (١١: ٤٩/٥١؛ ١٢: ٢: ١٠٢/١٠٣؛ ٣: ٤٤/٣٩)، كانت تعني دون شك أنه يجب أن تفهم بأنها مأخوذة من المصدر ذاته (٣٥: ٣١/٢٨). وبهذا المعنى يتحدث عن «القرآن» بأنه أعطي له عبر الوحي:

«نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن[11]، وإن كنت من قبله لمن الغافلين» (١٢: ٣).

«وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فرق في الجنة وفريق في السعير» (٤٢: ٧/٥).

«قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ» (٦: ١٩).

وهكذا فهو يؤمر بأن يتلو ما أوحي إليه من كتاب ربّه (١٨: ٢٧/٢٦)، ويحذّر بأن لا يعجّل في الحديث حتى يكمل الوحي الذي يعطى له (٢٠: ١١٤/١١٣).

لذلك، حين نسأل، ماذا كان مفهوم محمد عن الآلية التي أوحيت بها مادة الكتاب، علينا أن نتعامل مع مفهومين واللذين يمكن تصنيفهما تحت عنواني، إلهام ووحي، لتسهيل الأمور، الأول يتعلّق بالتحريض من الداخل، والثاني بالمنح من الخارج. ينتمي المفهوم الأول بشكل عام إلى مراحل الفعالية النبوية الأولى في حين ينتمي الثاني إلى سنواتها الأخيرة.

إن البيئة التي أمضى فيها سنواته الأولى كانت بيئة فُهم فيها الإلهام، كما عرّفناه سابقاً، على نحو جيد. فقد عُرِف عن الشعراء والكهان في شبه جزيرة العرب في

---

(١١) القرآن في كل من هذه المقاطع لا يعني الكتاب برمته الذي نعرفه اليوم على أنه القرآن، بل على الأرجح «درساً كتابياً»، أي أن له المعنى الأصلي للكلمة السريانية التي اشتق منها. على نحو مشابه فالقصص حول الوجهاء القدامى في المقاطع المذكورة آنفاً يمكن اعتبارها دروساً كتابية لأنها قصص عن نوح (١١: ٤٩/٥١)، يوسف (١٢: ١٠٢/١٠٣)، ومريم العذراء (٣: ٤٤/٣٩).

. ذلك اليوم أنهم قدّموا أقوالهم للموزونة المنغمة استجابة لتحريض داخلي، والتفسير الشعبي لهذا كان أنهم «ممسوسون»، ولأنهم كانوا ممتلكين من قبل أحد الجن أو الشياطين فقد كانوا يعتبرون مجانين تقريباً[12]. الشيء الهام هو أنه حين تقدّم محمد بأقواله العامة الأولى اعتبر مباشرة من قبل معاصريه بأنه من الجنس ذاته الذي ينتمي إليه أولئك الكهان والشعراء (٥٢: ٢٩، ٣٠؛ ٢١: ٥؛ ٦٩: ٤١، ٤٢)، معتبرينه ممسوساً من قبل الجن، وبالتالي مجنوناً نوعاً ما (٦٨: ٥١؛ ٨١: ٢٢؛ ١٥: ٦؛ ٣٧: ٣٦/٣٥؛ ٤٤: ١٤/١٣). ومن غير المستغرب أن يحكموا عليه بهذا الشكل. فأسلوب السجع للنثر المقفى ذي الوتيرة الإيقاعية في كلام محمد الأولي يشبه كثيراً ذلك الذي نجده محفوظاً في كتب القدماء باعتباره أنموذجاً من التفوهات التي يقال إنها جاءت من أفواه الكهّان العرب القدامى[13] . بل ثمة ما هو أكثر، فالقصة التي تحتفظ بها السيرة والحديث والتي تخبرنا عن «وحيه الأول»، تصوّره وكأنه يختبر ما اعتُقد أن الشاعر يختبره حين يتملكه الوحي على وجه الدقة. وهنالك نقرأ كيف جاء الملاك إليه بشكل غير متوقع، وأمره بأن يقول ما يمليه عليه، وحين يرفض،

---

(١٢) لقد جمع غولدتسهير مواداً حول هذا الموضوع في مقالة له بعنوان «Ueber die Vorgeschichte der Higa-Poesie» ، في الجزء الأول من كتابه «Abhandlungen zur arabischen Philologie»، لايدن، ١٨٩٦. ولا بد أن نتذكر أنه في منطقة مختلفة تماماً لدينا عبارة ديموقريطس أنه يستحيل تقديم شعر جيد دون وحي يشبه الجنون Diels, Fragmente der Vorsokratiker, II 66

(١٣) ثمة نماذج منتقاة في كتب البيان والتبيين للجاحظ (القاهرة، ١٩٢٦)، ١: ٢٠٣؛ صبح الأعشى للقلقشندي، ١: ٢١١؛ المستطرف للأبشيهي، ٢: ١٠٥. تقول المعاجم إن كلمة سجع هذه كانت تعني أصلاً صرخة النوق المطولة المتناغمة (الصحيح، كلمة سجع)، أو هديل الحمامة (Lane, p. 1309)، ثم أطلقها الجاحظ على أقوال الكهان. من المهم أن نلاحظ أن كلمة مشوغع العبرية القريبة منها تستخدم في سياق الحديث عن الألفاظ الانفعالية للأنبياء (هو ٩: ٧؛ ٢ مل ٩: ١١؛ ار ٢٩: ٢٦)، وكذلك في ١ صم ٢١: ١٤ وما بعد، وعن نوع الجنون الذي أظهره داود في محكمة آكيش ملك جت.

يمسكه الملاك ويغطّه[١٤] حتى اعتقد أن روحـه تزهق. حـدث هـذا ثـلاث مـرات، حتى خضع أخيراً وتلا مـا أمـلاه الملاك عليـه (ابن هشام، سيرة، ص ص ١٥٢، ١٥٣). بالمقابل فنحن نقرأ عن الشاعر حسان بن ثابت، الذي صـار لاحقـاً أقـرب إلى شاعر بلاط لمحمد ذاته، أنه في شبابه لم يكـن يفكـر في أن يصبـح شـاعراً، لكـن ذات يوم، بينما كان يمشي في شوارع المدينة، رمت شيطانة نفسـها عليـه، وركعـت على صدره، جاهدته وهددته بالقتل، حتى استخرجت منه بـالقوة في النهايـة ثلاثـة ابيات واستهلت له مسيرته كشاعر (السيوطي، المزهر، ٢: ٢٤٧).

حين كان ابن هشام يكتب كانت نظرية التوسط الملائكي في كل الوحـي هـي النظرية الأرثوذكسية، وهكذا فالغط يتم في نظريته على يد أحد الملائكة. لكن النبي ذاته بدا في البداية وكأنه خائف أن تكون تجربته حالة مسّ جـن جـاءت إليـه فجـأة ودون توقع مثل مجيء شيطانة حسان بن ثابت. وفي أقـدم روايـة لدينـا حـول هـذه التجربة[١٥] نقرأ أنها تركته في خوف التوجس بأنها قد تعني أنه ممسوس، حتى أنـه فكّر بالانتحار[١٦] عن طريق رمي نفسه عن أحد الجبـال. فهـرع إلى خديجة ودفـن

---

(١٤) يستخدم ابن هشام الفعل غتّ، لكن البخاري يستخدم غطّ (صحيح، ١: ٥)، أي ط بـدلاً من ت. للفعلين معنى «يغمس في الماء»، مع أن غطّ تستخدم أيضاً لمعنى الصوت للزغرغ لإناء الطبخ. يقـول ابـن الأثير، نهاية ٣، إن الكلمتين للمعنى ذاته، ويقترح فهم الغطيط بمعنى التنفّس.

(١٥) النص موجود في سيرة ابن اسحق القديمة حسبما يقدمها الطبري في تاريخه ١: ١١٥٠ وما بعد. لكن في النسخة المنقحة من رواية ابن هشام عن رعب محمد حُذِف جزء معتبر من كلمات خديجـة المطمئنة. لكن القصة كانت معروفة لأصحاب الحديـث الشرعيين (قـارن: البخـاري ١: ٥؛ ٤: ٤٧)، مع أن اعتبـارات الاجلال للنبي هناك أيضاً أدت إلى حذف كل الإشارات إلى رعبه وأفكاره حول الانتحـار بشـكل خاص. لكن شبرنغر، Leben، ١: ٣٣٦، ٣٣٩ يترجم المقطع كله من نسخة الطبري. أما القصة للوثيقة التي يخبرنا بها سيرة ابن هشام حول استنباط خديجة لوسيلة تثبت بها ما إذا كـان زائر محمـد مـن الغيـب شيطانياً أم ملائكياً فقد ظهرت بوضوح بعد أن تمت ماثلة مصدر الوحي مع جبريل.

(١٦) يرى بعض الكتّاب أن فكرة الانتحار موجـودة في بعض المقـاطع القرآنيـة مثل ١٨: ٦/ ٥؛ ٢٦: ٢/٣، لكن هذه المقاطع بأية حال تشير حتماً إلى حوادث متأخرة في منسوبه، وليس لها أدنى علاقـة بالوحي الأوليه هذا.

رأسه في حجرها، وعلى استفهامها حول ما حدث له، قال: «إن الأبعد يعني نفسه شاعراً أو مجنوناً»[*]. لكن خديجة هدأت من روعه، وأكدت له أن الله لن يسمح بشيء كهذا أن يحدث أبداً لشخص له مثل سمعته، والذي لم يتحدث قط إلا بالحقيقة، لم يقابل الشر بالشر، حافظ على عهده مع رفاقه، عاش حياة خيّرة وكان دائماً طيباً مع أقاربه وأصدقائه. وتتابع القصة بأنها سألته عندئذ، على نحو أكثر دقة، حول الشيء المنذر بالسوء الذي أخافه، وحين يخبرها عنه تعطيه كلمة استبشار، موحية أن تجربته هذه قد تكون شيئاً مختلفاً بالكامل عما أخافه، وتحاول من ثم أن تستشير ابن عمها ورقة بن نوفل. وورقة هذا، الذي كان على معرفة جيدة بأهل الكتاب وأسفارهم، اعتبر مباشرة أن تجربة محمد هذه هي التجربة ذاتها التي حُكي عنها في تلك الكتب في سياق الحديث عن نزول الناموس الذي جاء إلى موسى.

مع أن الصيغة المتحازة لهذ القصّة حول ورقة واضحة تماماً فهي قد تجسّد ذكرى الانتقال في فكر محمد من مفهوم الإلهام إلى مفهوم الوحي. ففكرة الإلهام تنتمي إلى بيئة طفولته وشبابه، وفكرة الوحي كانت شيئاً موجوداً عند أهل الكتاب الذين أُحتكّ بهم بشكل أكمل في مرحلة متأخرة. والقرآن ذاته يظهر كم كان بحاجة للتأكيد أنه غير مجنون (٦٨: ٢). وربما أن كتّاب السيرة أولئك كانوا على حق حين اعتقدوا أن محمداً بدأ بتقديم «تبجحات كلامية» مثل تلك التي لدينا الآن في السور ١٠٦؛ ١٠٥؛ ٨٦: ١ - ١٠؛ ٨٧: ١ - ٩؛ ١٠٠؛ ٩٣؛ ٩٤؛ ١٠٣ الخ، قبل أن تعطيه التجربة العظيمة دعوته إلى رسالته[17]، فذلك يعني أنه كانت له

---

[*] نص الطبري (تاريخ، ٢: ٤٩): «ولم يكن من خلق الله أبغض علي من شاعر أو مجنون، كنت لا أطيق أن أنظر إليهما؛ قالت: قلت: إن الأبعد يعني نفسه شاعراً أو مجنوناً، لا تحدث بهما عني قريش أبداً، لأعمدن إلى حالق من الجبل، فلأطرحن نفسي منه فلأقتلنها، فلأستريحن». وفي طبقات ابن سعد (١: ١٩٥): «إني لأخشى أن أكون كاهناً.. وإني لأخشى أن تكون في جنون للرحم».

(17) Wm. Muir, Life of Mohammed (Edinburgh, 1912), p. 42.

تجربتان[١٨]: الأولى التي تشبه كثيراً تجربة الشاعر أو الكاهن، ثم التجربة العظيمة التي أقنعته بأنه كان لديه شيء أكبر من مجرد رسالة كاهن. لأجل ذلك يلح القرآن أن رسالته لم تكن شيئاً ينطق به عن الهوى (٥٣: ٣). إنه يعرف جيداً أن الشياطين توحي للأشرار والكاذبين والشعراء (٢٦: ٢٢١ ـ ٢٢٤)، بل يقول إنّ هذه الرسالة ليست قول شاعر (٦٩: ٤١)، وليست شيئاً أنزلته الشياطين (٢٦: ٢١٠ ـ ٢١٢). إن أهل الكتاب يميّزون بين المفهومين، وربما أن قصة ورقة تحتفظ بذكرى حقيقة احتكاك أكبر مع هؤلاء. القرآن يعرف أن الرسل الآخرين قبل محمد بين الجماعات المعروفة لأهل الكتاب اعتبرهم معاصروهم كمجانين مسّهم الجن. وهو يشير إلى هذه التهمة بشكل خاص باعتبارها موجهة ضد نوح (٥٤: ٩)، وضد موسى (٢٦: ٢٧/٢٦؛ ٥١: ٣٩)، تماماً كما تخبرنا قصص الحاخامين عن الاستهزاء بجنون نوح وهو يبني شيئاً كالفلك[١٩]، وعن المناسبات الثلاثة التي احتجّ فيها الإسرائيليون على جنون أوامر موسى لهم[٢٠]، أي حين قادهم في مياه البحر الأحمر، حين أخذهم إلى بريّة لا ماء فيها، وحين ألح عليهم أن يمشوا إلى أرض كنعان، رغم تقرير الجواسيس. وفي السورة ٥١: ٥٢ يقال إنه لم يأت رسول إلى أي شعب دون أن يدعوه مجنوناً أو ساحراً، وهذا ما يذكرنا بالحكم الشعبي على الأنبياء في هوشع ٩: ٧:

«النبي غبي، ورجل الروح مجنون»

---

(١٨) تذكر السورة ٥٣: ١ ـ ٨ بوضوح تجربتين عن زيارة من الغيب. وهذه «الدعوة» المزدوجة تجعلها في مكان آخر في تلك المنطقة. ولا بد أن نتذكر أن الكاهن الملاكي زار ماني حين كان يتجاوز طفولته ليعلّمه كيف يحضّر نفسه لرسالته، ثم جاءه و«دعاه» من جديد حين أزف الوقت كي يبدأ رسالته (فهرست، ص ٣٢٨).

(19) Lekach Tob, ed. Buber, p. 36; Midrash Tanhuma § Noah; Book of the Bee, XX.

(٢٠) لكن القرآن يجعل فرعون هو الذي يتهم موسى بالجنون.

ولا بد أن نتذكر كيف كتب شمعيا النحلامي إلى صفنيا بن معسيا الكاهن مذكراً إياه بواجبه في معاقبة «كل رجل مجنون يجعل من نفسه نبياً» (ار ٢٩: ٢٥ - ٢٧) بالسجن والأغلال. كذلك نجد في العهد الجديد أن معاصري يسوع ردّوا على بشارته بالقول: «إن به مسّاً من الشيطان وهو مجنون. فلماذا تصغون إليه؟» (يو ١٠: ٢٠)، بل حتى أصدقائه يُقدّمون بأنهم اعتقدوا ذات مرة أنه εξεστη «ضائع الرشد» (مر ٣: ٢١ وما بعد)[٢١].

لكن لم تكن كل التجارب النبوية على هذا المستوى. وفي كل حالة كانت متعلقة باختراق الغيب من رسالة لا بد من تسليمها. ويمكن لتلك الرسالة أن لا تكون أكثر من معلومة حول مكان حمير أحدهم الضالة (١ صم ٩: ٦ وما بعد)، أو قد تكون وحياً ببركات أو لعنات (عد ٢٣، ٢٤)، أو نبوءة بألم قادم (يونان٣:٤)، أو قد تكون على مستوى أقوال حماسية لعاموس أو إرميا. وإذا كان النبي نبياً حقيقياً فهي دائماً رسالة من الله، مهما بدت المسألة متواضعة في نظرنا. وربما يكون القدّوس الأحد ذاته هو الذي يخترق الغيب ويعطي الرسالة دون أي وسيط. فقد تحدّث مع آدم في الجنة الأرضية (تك ٣: ٨ وما بعد). وتحدّث بشكل شخصي إلى ابراهيم حين دعاه كي يشرع في مغامرته الإيمانية العظيمة (تك

---

(٢١) إن كلمة εξιστημι الواردة في العهد الجديد والتي تعني «خارج من الموضع» تناسب جيداً ما يقوله القرآن عن استقبال النبي هود من قبل شعبه، لأنهم قالوا من الواضح أن أحد الآلهة لا بد أنه اعتراه بسوء (١١: ٥٤/٥٧)، وإنتزاعه عقلا من توازنه كان سبب سفاهته (٧: ٦٦/٦٤). وهنا نتذكر مباشرة صورة هوميروس لهكتور، وقد ضربه الإله اريس، فانتفخ بفم مزبد وعينين زائغتين تحت السلن اليونانية (الياذة ١٥: ٦٠٥)، وبكاسندرا المضروبة في Agamemnon اسخيلوس التي تصرخ (٢٩: ١٢١٤ - ١٢١٦)

آه! آه! العذاب!

مرة أخرى لوعات النبوة المريعة

تدورني وتحلق حولها المشؤوم.

٧:٢٤). وتحدّث إلى موسى في العليقة (خر ٣: ٤ وما بعد)، وإلى صموئيل في شيلو (١ صم ٣: ٤ - ١٤)، وإلى داود حول هيكل القدس (١ مل ٥: ٥). لكن بشكل عام، كان يتحدّث عبر وساطة الروح. فالروح هو الذي حلّ على جدعون لهديه أيام كفاحه ضد المديانيين والعماليق (قض ٦: ٣٤)، وهو الذي حلّ على شمشون كي يحرّكه (قض ١٣: ٢٥؛ ١٤: ٦، ١٩)، وعلى شاؤول ليحمله يتنبأ (١ صم ١٠: ٦، ١٠؛ ١٨: ١٠)، تماماً كما حلّ في فترة لاحقة على الأنبياء الكتبة ليعطيهم رسالتهم (اش ٦٦: ١؛ حز ١١: ٥). هذا الروح هو روح القدس الذي يتوسّل كاتب المزامير أن لا يُنزع منه (مز ٥١: ١٣)، والذي يُلهم موسى أثناء قيامه برسالته (اش ٦٣: ١٠، ١١) ويظهر بوضوح تام أنه كان عنصراً خاصاً في النبوة وذلك في قصة تعيين موسى للشيوخ السبعين (عد ١١: ٢٥)، حيث تقرأ كيف أخذ الرب الروح التي كانت تحلّ على موسى وأعطاها للشيوخ السبعين الذين اختارهم موسى، حيث ما أن تستقرّ عليهم، حتى يبدأوا بالتنبؤ[٢٢].

يعرف محمد أن الروح هو عنصر الوحي. والقرآن يخبر المستمعين أن الله ينزل روحه على من يشاء من عباده لينذروا واجب الإتقاء (٤٠: ١٥؛ ١٦: ٢). وبالتالي فالروح هذا هو الذي ينزل رسالة محمد من الرب (١٦: ١٠٢/١٠٤؛ ٢٦: ١٩٣ وما بعد؛ ٤٢: ٥٢)، حتى ينذر هو أيضاً (٢٦: ١٩٤).

إن كلمة روح المستعملة هنا هي طبعاً، روّح العبرية، وروحا الآرامية في العهد العتيق وكتابات الحاخامين، والتي هي، مثل روحا السريانية، التي تمثل πνευμα العهد الجديد، الكلمة التي تطلق دائماً على الروح الفاعل في سياق الحديث عن الوحي للبشر من الله. وفي ٤٠: ١٥؛ ١٦: ٢ و٤٢: ٥٢ يقال إن هذا الروح هو

(٢٢) في تث ٣٤: ٩، نقرأ أن روح الحكمة التي امتلكها يشوع جاءت إليه من موسى.

من أمره (أو من أمرنا)، والدين لا يعني أكثر من أنه متعلق بأمور الله، كما يزعم Bell الكلمة. لكن إذا كانت تعني أكثر مما أوحي به[٢٣]، فهي تمثل ميمرا mēmrā، ومن الضروري أن نلاحظ هنا:

(١) أن يسوع في ٤: ١٦٩/١٧١ يشار إليه على أنه «روح منه» (الله)[٢٤].

(٢) أنه في يوم القيامة سيقوم الروح مع الملائكة صفاً[٢٥] (٧٨: ٣٨).

(٣) أن الروح والملائكة يهتمون بكل أمر (٩٧: ٤).

في الحقبة المكية لا يشير القرآن إلى الروح إلا قليلاً جداً (١٧: ٨٥/٨٧)، وذلك باعتبار له بعض الارتباط مع أمر الله، وأنه ملائكي في طبيعته. لكنه يُطابق في مرحلة لاحقة مع روح القدس (١٦: ١٠٢/١٠٤)، الذي كان مؤيِّد يسوع (٢: ٨١/٨٧، ٢٥٣/٢٥٤؛ ٥: ١١٠/١٠٩). والسبب واضح. ففي العهد القديم، كما رأينا، «الروح» هو عنصر نقل الرسالة النبوية. مع ذلك فغالبا ما يكون في العهد القديم زائر ملائكي هو الذي يتحدث إلى الأنبياء. وملاك الرب هنا هو الذي تحدَّث إلى هاجر وإلى الطفل إسمعيل في البرية (تك ١٦)، وهو الذي تحدث إلى إبراهيم في اختبار التضحية بابنه (تك ٢٢: ١١ وما بعد)، وهو الذي تحدّث إلى بلعام (عد ٢٢: ٢٥)[٢٦]. إلى جاد (١ أخ ٢١: ١٨)، إلى إيليا (٢ مل ١: ٣) وإلى زكريا (زك ١: ٩ وما بعد). وفي سفر دانيال يطابق هذا الملاك مع جبريل (٩: ٢١ وما بعد)، وفي الإنجيل نجد أن جبريل هو الرسول من الله لإعلان ولادة يوحنا

---

(23) Grimme, Mohammed, II, p. 51; Hirschfeld, New Researches, p. 15.

(٢٤) نُفخ روح الله هذا في مريم (٢١: ٩١؛ ٦٦: ١٢)، تماماً كما يُنفخ روح الله في آدم (١٥: ٢٩؛ ٣٨: ٧٢؛ ٣٢: ٩/٨).

(٢٥) وهكذا ففي ٧٠: ٤، يميز الروح عن الملائكة رغم أنه يعمل معهم.

(٢٦) مما يستحق الذكر هنا على الأرجح، أنه حيث يقال في النص العبراني لفصول العدد هذه إن الملاك هو الذي تحدث إلى بلعام، يقال في الترجوم الآرامي إن ممرا من الله يقابل بلعام في الطريق.

للمعمدان ويسوع (لو ١: ١٩، ٢٦). لكن في السورة ١٩: ١٧ نجد أن الروح هو الذي أعلن ذلك لمريم، وهكذا لدينا أسبابنا لنطابق بين الروح وجبريل، ولنستعدَّ للسورة ٢: ٩١/٩٧ حيث أن جبريل هو الذي ينزل الرسالة على قلب محمد[٢٧]، وللسورة ٦٦: ٤ حيث جبريل هو مولى محمد.

في الرسائل اللاهوتية المتأخرة نجد أن جبريل كملاك للوحي، هو الذي يُعهد له بأن ينقل من أنموذج الكتاب المبدئي السماوي الرسالة التي كانت تعطى لكل نبي حالما كان النبي يظهر لتولي رسالته، مثلما أن جبريل هو الذي استمر لبضع وعشرين سنة من فعالية محمد النبوية في زيارته من حين لآخر ونقل «كلمات الله» إليه، والتي كان عليه أن يعلنها في دعوته ويتركها من بعده ككتاب مقدّس لجماعته. يتميز الإسلام[٢٨] بهذا الربط الخاص بين جبريل ورسالة الوحي، لكن يمكن أن نجد ما يوحي بذلك أيَّ حول فعالية جبريل في نقل الرسائل من السماء في الصور المقدمة في سفر دانيال وإنجيل لوقا. وقد كانت قد أخذت بعض الخطوات في هذا الاتجاه في الكتابات الحاخامية، حيث رأى الخيال التقوي جبريل في الرسول الذي في تك ٣٧: ١٥ أرشد يوسف إلى الطريق[٢٩]، علّمه اللغات السبعين (سوتا ٣٦ ب)، واهتم بموسى وعلّمه في مصر (خروج راباه ١: ٦٧ ب).

---

(٢٢) وهكذا «الروح الأمين» في السورة ٢٦: ١٩٣ يتطابق مع جبريل، وكذلك أيضاً «شديد القوى» في السورة ٥٣: ٥، و«رسول كريم» السورة ٨١: ١٩ (ما لم يكن الرسول الكريم إشارة هنا إلى محمد ذاته، كما في السورة ٦٩: ٤٠)، ولا بد أن نلاحظ أن عبارة «عند ذي العرش مكين» في السورة ٨١: ٢٠ تشبه كثيراً العبارة التي يقولها جبريل عن ذاته في لوقا ١: ١٩: δ παρεστηκως ενωπιον του θεου (القائم أمام الله)، عبارة يقدم لها شراك - باربك ٢: ٩٧ موازيات حاخامية.

(٢٣) وهو مشترك عند الإسلاميين الشيعي والسني. من أجل المذهب الشيعي، أنظر: ابن بابويه كما ترجمه A.A. Fyzee, A Shi'ite Creed، ص ص ٨٢، ٨٣.

(٢٩) ترغوم أورشليمي، ١، للمقطع.

وبعدما ذهبنا بعيداً بالتالي في نقاشنا، نجد أنفسنا الآن في موضع يؤهلنا للإجابة على السؤال المتعلق بآلية الوحي في الإسلام والتي أصبح الكتاب بها متاحاً للبشر. في السورة ٦: ٩٣، نقرأ:

«ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثلما أنزل الله».

ومن جديد نقرأ في بالسورة ٤٢: ٥١/٥٢:

«وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء.. وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم».

في هذين المقطعين لدينا كل العناصر الضرورية. فالكتاب ضروري حتى تُهْدى البشر (٦: ١٥٧/١٥٨؛ ٣: ٢/٤) إلى «الصراط المستقيم»، فيعرفوا ويفهموا «سبيل الله» التي لم يستطيعوا أن يجدوها قط بجهد عقولهم الذاتية. إن معرفة هذه الطريق والسير بها يعني السير في أمان الديانة الحقيقية، أن يكون المرء في الإيمان. إن وظيفة الكتاب هي تدوين ما سرّ الله أن يكشفه حول هذا الإيمان. إن المبادرة في هذه المسألة مع الله. فقد كان باستطاعته أن يترك الناس دون هداية، لكنه في رحمته اختار في مراحل مختلفة من التاريخ أشخاصاً كشف لهم الرسائل التي أراد منهم تقديمها كهداية لأخوتهم. هؤلاء العبيد المختارين هم رسله، أنبياؤه، والذين كانت وظيفتهم هامّة إلى درجة أن أناساً مريضي العقل كانوا يدعون كذباً أنهم امتلكوا

أيضاً مثل هذه الوحي لهداية البشر. لا يمكن تخيّل ذنب أكبر من هذا، لأنه عوضاً عن هداية البشر فإن مثل هؤلاء «المدّعين» كانوا يضلّونهم عن «الصراط المستقيم». هنالك ثلاثة طرق يستطيع الله بوساطتها نقل رسالته إلى رسوله المختار:

(١) يمكن أن يتحدّث معه في حوار شخصي في لقاء شخصي، حيث لا يكون غير حجاب هناك بين الله وعبده (٢: ٢٥٣، ٢٥٤). بتلك الطريقة تحدّث مع موسى (٤: ١٦٤/١٦٢؛ ٧: ١٤٤/١٤١)[30]، وبتلك الطريقة تحدّث مع محمد في ليلة المعراج أو الرحلة السماوية الشهيرة[31]. وربما علينا أن نفهم أيضاً أنه تحدّث بتلك الطريقة مع آدم في حوار شخصي في جنّة عدن (٢: ٣١/٢٩ ــ ٣٧/٣٥)[32].

(٢) أو يمكن أن يتحدّث عبر الوحي، حيث يعطي الإلهام من الداخل مثلما يلهم النحل في مسألة بناء البيوت ويلهم السموات والأرض وظائفهما الكونية. وهذا لا يختلف كثيراً في طريقته عن الأسلوب الذي يُلهم به الكهان والشعراء، مع أنه في حالة رسل الله المصدر إلهي وليس شيئاً شيطانياً والمادة المعطاة توجيه سماوي.

(٣) أو ربما يرسل رسولاً سماوياً. وفي البداية لا يتوضح لنا ما إذا كان هذا رسولاً سماوياً خاصاً أو مجرد ملاك. لكن في مرحلة لاحقة يتطابق هذا الرسول مع الروح القدس، وأخيراً مع جبريل.

---

(٣٠) الإشارة هي إلى التجلي في سيناء (خر ١٩: ٢٠).

(٣١) انظر حاشية الدردير على قصة المعراج، ص ص ٢٢، ٢٣.

(٣٢) المفسرون القدامى المقتطع ٢: ٢٥٣/٢٥٤ مثل البيضاوي، يذكرون موسى ومحمد فقط على أنهما اللذان تحدث الله إليهما وجهاً لوجه. لكن الكتّاب اللاحقين مثل الألوسي، روح المعاني ٣: ٢، والخفاجي، عناية القاضي، ٢: ٣٣٢، يضيفون آدم إليهما..

في كل هذا نتعامل مع مسائل كانت تناقش عموماً بينَ أهل الكتاب أولئك الذين احتك بهم محمد في مرحلته التكوينية. والطرق الثلاث عندهم كانت مرتبطة بوحي الله للبشر بذاته. فقد تحدَّث مباشرة إلى آدم وحواء في عدن (تك ٣)، وتحدَّث إلى موسى (خر: ٣٤: ٣٤)[٣٣] عند العليقة (٣، ٤) وفي سيناء (خر ١٩)، إضافة إلى آخرين من عبيده مثل إبراهيم (تك ٢٦: ٢)، يعقوب (تك ٣: ١٥) وداود (١ مل ٦: ١٢). لكن في مرحلة لاحقة أدخل إحلال الألوهية فكرة الحجاب المعلّق بين الحضور الإلهي والخلائق الذين اقتربوا منه[٣٤].

مع ذلك فالله حرّض من الداخل أولئك الذين أرسلهم، معطياً إياهم ما كانوا واثقين أنه كلمة الرب. وحزقيال يتحدّث عن تجربته فيقول:

«فدخل فيّ الروح وأقامني على قدمي وكلّمني وقال لي: إمضِ واغلق عليك باب بيتك.... وحين أكلّمك إفتح فمك فتقول لهم: هكذا قال السيّد الربّ: من أراد أن يسمع فليسمع» (حز ٣: ٢٤/٢٧).

وقد أرسل الرب ملائكته أيضاً برسالة سماوية إلى عبيده. فقد أرسل رسالة إلى جدعون (قض ٦: ١١ ومابعد)، إلى نوح (قض ١٣: ٣ وما بعد)، إلى إبراهيم ولوط (تك ١٨، ١٩)، إلى إيليا (١ مل ١٩: ٥ وما بعد)، إلى النبي المجهول الإسم في بيت إيل (١ مل ١٣: ١٨)، وفي الإنجيل نقرأ انه حين أجاب صوت سماوي على

---

(٣٣) يلاحظ هذا كتّاب العهد الجديد أيضاً، قارن مر ١٢: ٢٦؛ يو ٩: ٢٩.

(٣٤) تتوافق كلمة حجاب القرآنية مع كلمتي ويلون وبَرغود في الكتابات الحاخامية (حاغيغاه ١٢ آ؛ تكوين رابه ٣: ١٤ لاروبون رابه ٣١: ١٧ مدراش تهليم عند نهاية المزمور ١١؛ وسفر اخنوخ الثالث ٤٥: ١، ٦)، ومع مصطلح بار غودا في النصوص المندائية، وκαταπέτασμα في الرسائل المسيحية الأولى والغنوصية (أنظر فهرست كتاب Allan Baynes, Coptic Gnostic Treatises ص ١٩٧). إن كلمة حجاب ذاتها تستخدم للحجاب أمام الحضور الإلهي في النصوص العربية لمؤلف موهبه السامرية.

صرعة يسوع قال الشعب: «إن ملاكاً كلّمه». وهكذا يتضح تماماً في كل من قض ١٢: ٢٠ ـ ٢٥ ولو ١: ١٣ ـ ١٧ أنه كان مفهوماً وجود علاقة بين الرسل الملائكيين وانتقال الروح. أخيراً في دانيال وفي إنجيل لوقا يسمّى الرسول جبريل، وهكذا ففي الكتابات المتأخرة ثمة ميل قوي لمطابقة هذا الكائن السماوي الذي يظهر في تجليات العهد القديم مع جبريل[٣٥].

لا مفر إذن من الاستنتاج أنه رغم كون المسألة بدأت بمفهوم للإلهام مشابه، أو حتى متطابق مع المفهوم المقابل عند الشعراء والكهان في ذلك الزمن، فقد تطوّر تفسير الرسالة لتقدّم للعرب محتوى ديانة أهل الكتاب حيث توسّع التفكير من مفهوم الإلهام المحدّد هذا إلى مفهوم الوحي الأكثر كمالاً والمرتبط مع كتاب. في هذا التطور الفكري[٣٦] نجد واضحاً أن ثمة نظريات تشابه كثيراً نظريات مقابلة عند أهل الكتاب مثل نظرية آلية الوحي ونظرية طبيعة الكتاب ونظرية سلسلة الأنبياء المتعاقبة التي نقل عبرها الكتاب إلى خلائق الله.

بما أن القرآن يضع محمداً في سلسلة هؤلاء البشر المتعاقبين الذين ارسلهم الله وبما أنه كان على القرآن كوحي له أن يأخذ مكانه بجانب الكتب التي سبقته، لذلك من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار قليلاً ما يقوله القرآن عن هذه الأسفار التي سبقته.

في التصور القرآني للرسل فإن جزءاً من وظيفة الرسل هو أن يرسل مع كتاب (٥٧: ٢٥؛ ١٦: ٣٦/٣٨؛ ٤٠: ٧٠/٧٢؛ ١٠: ٤٧/٤٨؛ ٣٥: ٢٥/٢٣؛ ٣: ١٨٤/١٨١)[٣٧]، وفي (٥: ٤٤/٨) نقرأ أن وظيفة الربانيين والأحبار بين الناس

---

(٣٥) الدليل على هذا مجموع في شوالة ـ بارلك، ٢: ٩١.

(٣٦) من البارز أنه في ٢٨: ٨٦ لدينا عبارة تقول إنه لم يكن يتوقع قط أن يعطى له كتاب؛ قارن بهذا السياق أيضاً ٢٩: ٤٨/٤٧.

(٣٧) في هذا السياق يمكن أن نلاحظ أيضاً ٢: ٢١٣/٢٠٩ التي تقول إنه كلّما أرسل الله نبياً أرسل معه كتاباً، ونتذكر أنفسنا أنه في سياق الحديث عن العهد مع الأنبياء تخبر ٣: ٨١/٧٥ أن إعطاء الكتاب والحكمة هو جزء من عهد الله.

كانت حماية الكتاب. والضرورة إلى حماية كهذه واضحة. فالكتاب هو المرجع المطلق في مسائل الدين[٣٨]، المعطى إلى الناس لهدايتهم (٢٣: ٤٩/٥٢؛ ٦: ١٥٧/١٥٨)، فهو بالتالي شيء يجب على البشر أن يتدبروا آياته، وعلى أصحاب العقول أن يتذكروه (٣٨: ٢٩/٢٨). لذلك ليس غريباً أن يفرض على أتباع محمد الاعتقاد بالكتب المنزلة من الله كاعتقاد أساسي (٢: ١٧٧/١٧٢؛ ٤: ١٣٦/١٣٥). لكن في النهاية كل الكتب شيء واحد، لأنه كان هنالك الكتاب الأنموذج البدئي الواحد الذي كل الكتب المقدسة لمختلف الأنبياء ليست سوى أجزاء منه (١٨: ٢٧/٢٦؛ ٣: ٢٣/٢٢؛ ٢: ٢٣١؛ ٣٣: ٦؛ ٢٤: ٤٥/٤٤؛ ٣٥: ٣١/٢٨؛ ٤: ٤٤/٤٧؛ ٥١/٤٠). لذلك على المسلمين أن يؤمنوا بالكتاب كله (٣: ١١٩/١١٥؛ قارن ٥: ٥٩/٦٤)، مثلما أمر محمد بالإيمان بأي كتاب أنزله الله (٤٢: ١٥/١٤).

ماذا على القرآن أن يقول إذاً حول هذه الأجزاء من الكتاب المقدس البدئي التي أرسلت إلى الذين سبقوا محمداً، والتي عليه هو وهم أن يؤمنوا بها؟ في ١٣: ٣٨ نقرأ أن لكل عصر كتابه[٣٩]، لكن في ٦: ١٥٦/١٥٧ يبدو أن العرب يعرفون أن الكتاب أنزل على شعبين سابقين فقط، وهي فكرة تتناسب تماماً مع المقاطع التي أخذناها للتو بعين الاعتبار، مثل ٢: ١٣٦/١٣٠؛ ٥٧: ٢٦؛ ٤: ٥٤/٥٧، والتي توحي بأن تلقي كتاب كان مسألة محصورة بمجموعتين من **أهل الكتاب**[٤٠].

---

(٣٨) قارن التهكم الذي يتكرر غالباً على المكيين بأنهم لا يستطيعون تقديم مرجعية كتابية لأفكارهم وعاداتهم الدينية (٣٧: ١٥٧؛ ٦٨: ٣٧؛ ٣٤: ٤٤/٤٣).

(٣٩) حين يقال في ٤٥: ٢٨/٢٧ إنه في يوم الحساب سوف تدعى كل أمة إلى كتابها، هذا قد يعني تفسير هذه الفكرة بمعنى أن كل أمة سوف تعطى وصفاً لاستجابتها للكتاب المرسل لهدايتها. لكن كتابه في هذه الآية قد لا تعني كتاباً مقدساً، بل ربما أنها تشير إلى السجل المدون فيه سجلات الأمم والأفراد.

(٤٠) هذا هو أقوى برهان على الفكرة القائلة إن أنبياء مثل هود، صالح، شعيب، لا بد أنهم كانوا يعتبرون شخصيات من العهد القديم.

وهكذا فالقاعدة بالنسبة للمسلمين هي أن يؤمنوا بما أنزل على أهل الكتاب (٢٩: ٤٦/٤٥؛ ٢: ٤/٣؛ ٤: ١٣٥/١٣٦؛ قارن ٤٢: ١٣/١١؛ ٥: ٤٩/٦٤). هذا يفترض أنهم كانوا في موقع يؤهلهم لاكتشاف ما كان في تلك الأسفار السابقة، تماماً مثلما يفترض الأمر إلى محمد باستشارة أولئك الذين يقرأون الكتاب حين يكون في شك مما أنزل الله (١٠: ٩٤) أن قرّاء مثل هذا الكتاب هم في متناول اليد تماماً. مع ذلك فالأسفار المذكورة في القرآن بالاسم، بمعزل عن إشارتين أوليتين إلى صحف إبراهيم وموسى (٨٧: ١٩؛ ٥٣: ٣٦/٣٧، ٣٧/٣٨)، التي ما يزال معناها غامضاً[41]، هي توراة موسى، زبور داود وإنجيل يسوع.

(١) عن التوراة نقرأ أنها «أنزلت» مثل مواد الوحي الأخرى (٣: ٢/٣، ٥٦/٥٨، ٩٣/٨٧؛ ٥: ٤٤/٤٨، الخ)، لتكون كتاباً لبني إسرائيل (٤٥: ١٦/١٥؛ ٤٠: ٥٣/٥٦؛ ٢: ٤١/٣٨، ٤٤/٤١)، وتعطيهم الهداية (١٧: ٢؛ ٣٢: ٢٣؛ ٤٠: ٥٣/٥٦). لقد جاءت بعد زمن ابراهيم (٣: ٦٥/٥٨)، وهي بشكل خاص كتاب موسى (١١: ١٧؛ ٢٠؛ ١٦: ١٢/١١)[42]، مع أن اسم هارون يرتبط مع اسمه في هذه المسألة (٢١: ٤٨/٤٩؛ ٣٧: ١١٧). إنها توصف كضياء وذكرى للمتقين (٢١: ٤٨/٤٩؛ قارن: ٤٠: ٥٤/٥٦)، لأنها أعطيت لتنوير الناس (٢٨: ٤٣). إنها تدعى اماماً (١١: ١٧/٢٠؛ ٤٦: ١٢/١١)، ورحمة (٦: ١٥٤/١٥٥؛ ١١: ١٧/٢٠؛ ٤٦: ١٢/١١)، ذكرى (٤٠: ٥٤/٥٦)، نوراً (٦: ٩١؛ ٥:

(٤١) حين يُلح أن هذه الصحف كانت حتماً كتابات متداولة تحت إسمي موسى وإبراهيم يمكن الاقتراح فقط أن الإشارة ربما تكون إلى أعمال من نمط رؤيا إبراهيم ورؤيا موسى أو إلى عهد إبراهيم وعهد موسى. لكن الصحف الأولى في ٢٠: ١٣٣ لا تعني كما هو واضح أكثر من «الكتب السابقة»، كذلك فالإشارة في ٨٧: ١٩ و٥٣: ٣٧/٣٨ وما بعد قد لا يكون المقصود بها غير أسفار العهد القديم.

(٤٢) وهكذا علينا أن نفهم أن التوراة هي المعنية في مقاطع عديدة مثل ٢٣: ٤٩/٥١؛ ٢٥: ٣٥/٣٧؛ ١٧: ٢ الخ، والتي تتحدث عن كتاب أعطي لموسى.

٤٤/٤٨) وهدى (٦: ٩١، ١٥٤/١٥٥؛ ٥: ٤٤/٤٨)[٤٣]. إنها تحتوي حُكْم الله (٥: ٤٣/٤٧)، وهي تفصيل[٤٤] لكل مسألة (٦: ١٥٤/١٥٥؛ ٧: ١٤٥/١٤٢)، تعلّم بني إسرائيل ما لم يعلمه هم ولا آباؤهم (٦: ٩١). إنها تمام لكل من أحسن (٦: ١٥٤/١٥٥)، وتتضمن وعد الله الموثوق بالجنة لأولئك الذين يكرسون أنفسهم وأموالهم له (٩: ١١١/١١٢). مع ذلك فهي ليست غير جزء من كتاب الله (٥: ٤٤/٤٨). وقد احتوت بشكل خاص الشرع لبني إسرائيل، فالتوراة هي التي تضمنت شرع القصاص (٥: ٤٥/٤٩)، قوانين الطعام التي كان عليهم حفظها (٣: ٩٣/٨٧)، تحريم الربا (٤: ١٦١/١٥٩؛ ٥: ٤٢/٤٦)، الخ[٤٥]. ودون شك فهي المعنية بالألواح التي كتبها الله لموسى [٤٦]، كون هذه الألواح تدعى هي أيضاً هدى ورحمة، وعظ يتعلق بكل الأشياء التي كان على موسى أن يأمر الشعب بمراعاتها (٧: ١٤٥/١٤٢؛ ١٥٤/١٥٣).

بعد زمن موسى ورث التوراة أنبياء بني إسرائيل الذين حكموا بين الشعب وفقاً لها (٥: ٤٤/٤٨). وبعد ذلك علمها الله ليسوع (٣: ٤٨/٤٣)، لأن يسوع جاء مصدّقاً لها (٦١: ٦؛ ٣: ٥٠/٤٤؛ ٥: ٤٦/٥٠)، حيث كانت تُقرأ وتُدرس من قبل معاصريه (٣: ٧٩/٧٣). وبعدها ورثها الربانيون والأحبار اليهود[٤٧]، الذين

---

(٤٣) ربما هي ملحية بكلمة «الحق» في ٧: ١٥٩.

(٤٤) قد ترجم في Bell تفصيل بأنها «إملاء واضح». وهي تقال عن القرآن في ١٠: ٣٧/٣٨ و ١٢: ١١١.

(٤٥) تقول ١٦: ١١٨/١١٩ إن الله أخبر محمداً عن الأشياء التي حرمها على اليهود، حيث قد تكون الإشارة إلى التوراة.

(٤٦) في تعليم حاخامي متأخر لا تحوي الألواح المعطاة إلى موسى في سيناء الوصايا العشر فقط بل التوراة كلها. أنظر في هذا: Ginzberg, Legends of the Jews, II, 97, 197; VI. 60.

(٤٧) الكلمتان المستعملتان هنا هما كلمتان دخيلتان من أصل عبري، ربانيون وأحبار، جمع حبر وربان، وكلتاهما مشتقتان من الكلمات التي يطلقها اليهود عموماً على معلميهم. أنظر:
Foreign Vocabulary of the Qur'an, pp. 137 and 49.

كانوا حافظين لها وشهوداً عليها، والذين قضوا في جماعتهم وفقاً لها (٥: ٤٨/٤٤). وأخيراً وصلت إلى يهود شبه جزيرة العرب، الذين كان عندهم نسخاً منها تحداهم أن يحضروها ويقرأوها (٣: ٩٣: ٨٧)، لأن فيها كما يقال صورة للمسلم الكامل (٤٨: ٢٩)، تعاليم حول يوم اللقاء الذي كان العرب يضحكون حين كان يبشّرهم به (٦: ١٥٤/١٥٥)، ووصفاً لمحمد باعتباره النبي المنتظر (٧: ١٥٦/١٥٧). لقد اعتاد معاصروه من اليهود على القراءة فيها (٢: ٤١/٤٤، ٧٠/٧٥ وما بعد؛ ٥: ٤٣/٤٧؛ ٧: ١٦٩/١٦٨)، حيث أنهم يعرفون أنها شيء موحى من الرب (٢: ٧٦/٧١)، مع ذلك يقولون بعناد إنهم سوف يؤمنون بها لكن ليس بأي شيء يأتي بعدها (٢: ٩١/٨٥). والسورة ٥: ٤٥/٤٩ تستشهد بسفر الخروج ٢١: ٢٣ ـ ٢٧، ويمكن أن المعني بأجزاء من ٥: ٣٢/٣٥ و ١٧: ٣، ٤، ٧ أن تكون شواهد من التوراة.

(٢) **الزبور** هو الكتاب الذي أعطي لداود (١٧: ٥٥/٥٧؛ ٤: ١٦٣/١٦١)، «كتاب مبارك» أنزل إليه (٣٨: ٢٩/٢٨)، حيث أنه كان واحداً من ذرية إبراهيم للهديين (٦: ٨٤، ٨٧)، وهو بالتالي بين أولئك الذين أعطاهم الله الكتاب والحكمة والنبوة (٦: ٨٩). وهو بذاته كان الله يعلّمه (٢: ٢٥١/٢٥٢). والزبور مستشهد به فعلاً في السورة ٢١: ١٠٥، حيث كلمات «إن الأرض يرثها عبادي الصالحون» مأخوذة من المزمور ٣٧: ٢٩[*]. وحين تقول السورة ٥: ٧٨/٨٢ إن غير المؤمنين من اليهود ملعونون بلسان داود فهذا قد يكون إشارة إلى مزامير معينة تحتوي لعنات، مع أنه على الأرجح أن تكون تعميماً.

(٣) **الإنجيل** هو الوحي الذي أعطي ليسوع، والذي علّمه الله إياه (٣: ٤٨/٤٣؛ ٥٧: ٢٧؛ ٥: ٤٦/٥٠). ومثل الكتب الأخرى فهو «منزّل»

(*) «الصالحون يرثون الأرض». ـ المترجم.

(٣: ٦٥ /٥٨؛ ٥: ٤٧/٥١)، ومثلها أيضاً كان القصد منه تقديم الهداية والنور (٥: ٤٦/٥٠؛ قارن: ٣: ٣/٢)[٤٨]، والإنذار (٥: ٤٦/٥٠). وهو يتفق مع التوراة في إعطاء صورة عن المسلم الكامل (٤٨: ٢٩)، في احتواء وعد الله الأكيد بالجنة (٩: ١١١/١١٢)، وفي أنه يتضمن وصفاً لمحمد باعتباره النبي القادم (٧: ٥٧ (/١٥٦)[٤٩]. وهذا الرأي ليس بمستغرب ما دام القصد من الانجيل كان تصديق التوراة (٥: ٤٦/٥٠). من يسوع أخذه الحواريون وآمنوا به (٣: ٤٦/٥٣)، وكان على النصارى أن يحكموا به (٥: ٤٧/٥١).

يجب أن نلاحظ، أنه في كل حالة، يُعتقد أن الكتاب هو مجموعة مواد معطاة من الخارج إلى فرد أوحد. بل أكثر من ذلك، فالانجيل يُعتقد أنه شيء يجب مراعاته، كالتوراة، وهو يُشكّل بالتالي الشرع بالنسبة للجماعة المسيحية مثلما كانت التوراة بالنسبة لليهود. والأسماء التي تطلق على هذه الكتب الثلاثة هي كلمات مستعارة من المعجم الديني لأهل الكتاب. التوراة هي توراه العبرية، التي تعني «تعليماً»، والتي صارت منذ زمن مبكر تستخدم بين اليهود كمصطلح تقني بمعنى (o νομος [ناموس][٥٠])، ثم امتدت لتشمل العهد القديم كله[٥١]. زَبور هي تحريف عربي لكلمة مِزمور[٥٢] العبرية، وتحت تأثير الكلمة العربية الأصلية زَبُور

---

(٤٨) قد يكون الانجيل هو المعني بعبارة «كتاب منير» في ٣٥: ٢٥/٢٢.

(٤٩) بما أن الله في هذا المقطع يتحدث إلى موسى فإن ذلك إشارة إلى كتاب غير موجود بعد بين الناس، ما لم يكن علينا أن نعتقد، كما توحي أحياناً، أن محمداً اعتقد ذات مرة أن موسى ويسوع كانا شبه متزامنين، ولم يعرف أن يسوع أتى أكثر تأخراً إلا في وقت لاحق.

(٥٠) بما أن o νομος أعطي إلى موسى (قارن: يو ١: ١٧) فهذا دون شك أصل الناموس في قصة ورقة المذكورة آنفاً.

(٥١) يستشهد بأشعيا كشريعة في ١ كو ١٤: ٢١، وعلى نحو مشابه للمزامير في يو. ١٠: ٣٤؛ قارن أيضاً: يو ١٢: ٣٤؛ ١٥: ٢٥؛ سفر عزرا الرابع ١٤: ٢١، والمقاطع التلمودية: سنهدرين ٩١ ب و موعد قطان ٥ آ.

(٥٢) أنظر: Foriegn Vocabulary of the Qur'an, p. 149.

حتماً. إنجيل هي ευαγγελιον [إيفانغليوس]، لكنها عبرت إلى العربية عبر ونجيل[٥٣] الأثيوبية. كذلك فالإسمان اللذان يطلقهما محمد على «دروسه» الكتابية هما أيضاً كلمتان مأخوذتان من المعجم التقني لأهل الكتاب، فالقرآن هو قريانا السريانية، المستخدمة في الكنيسة الناطقة بالسريانية «للقراءات» المستعملة كدروس كتابية[٥٤]، وسورة هي تحريف لكلمة سريانية أخرى[٥٥]. أما الكلمة العامة الأخرى التي تطلق على الكتاب المقدس، أي كتاب، فهي مأخوذة أيضاً من المصدر ذاته[٥٦] ، مثلها مثل فرقان التي ترتبط في ٢: ٥٣/٥٠؛ ٢١: ٤٩/٤٨ مع موسى، وفي ٣: ٢/٤ مع التوراة والانجيل، وفي ٢٥: ١؛ ٢: ١٨١/١٨٥ مع الوحي إلى محمد[٥٧].

لذلك من غير المستغرب أن نجد هذا التشابه الكبير بين صورة القرآن في الإسلام والصورة التي كوّنها أهل الكتاب عن أسفارهم. فمثل تلك الأسفار، القرآن مأخوذ من أنموذج بدئي سماوي (٤٣: ٤/٣؛ ٥٦: ٧٧/٧٨ وما بعد؛ وقارن: ٥٢: ٢، ٣؛ ١٨: ٢٦/٢٧)، والذي هو، مثل تلك الأسفار، «أنزل» منه (٥٦: ٦٩/٨٠؛ ٤٤: ٢/٣؛ ٩٧: ١؛ ٢: ١٨١/١٨٥؛ ٢٦: ١٩٢؛ ٣٩: ١؛ ٢٠: ٣/٤)، مع أنه مكوّن أيضاً من أجزاء فقط من ذلك الأصل الإلهي (٢٩: ٤٤/٤٥؛ ٣٥: ٢٨/٣١). لقد أنزله، مثلما أنزلت تلك الأسفار، وسيط ملائكي (٢٦: ١٩٣؛ ١٦: ١٠٢/١٠٤). وهكذا فهو وحي حقيقي (٥٣: ٤)، ورسالته،

---

(٥٣) المرجع السابق، ص٧٢.

(٥٤) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٥٥) في Foreign Vocabulary، ص ١٨٢، فضلت الاشتقاق من صورتا بمعنى «كتابة»، لكن يبدو أن الباحثين يميلون الآن إلى اعتبار أنها تحريف لسبّرتا بمعنى «دعوة أو تبشير».

(٥٦) المصدر السابق، ص ٢٤٩.

(٥٧) المصدر ذاته، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٩.

مثل رسالتهم، شيء علّمه الرحمن ذاته (٥٥: ١ وما بعد)[٥٨]. لذلك فهو كتاب إنذار (١٠: ٥٧/٥٨؛ ٢٦: ١٩٤؛ ٢٥: ١؛ ٣٢: ٣/٢؛ ٣٦: ٧-٠) وكتاب بشائر أيضاً (٢٧: ٢؛ ٢: ٩٧/٩١؛ ١٦: ٨٩/٩١؛ ١٠٢/١٠٤). ومثل الأسفار التي سبقته فهو رحمة (٢٧: ٧٧/٧٩؛ ٤٥: ٢٠/١١٩، ١٦: ٦٤/٦٦، ٨٩/٩١)، ونور (٤٢: ٥٢؛ ٦١: ٨؛ ٤: ١٧٤)، يهدي الناس (٧٢: ١٣؛ ١٧: ٩؛ ٢٧: ٢؛ ٢: ٩٧/٩١؛ ١٦: ٨٩/٩١، ١٠٢/١٠٤؛ ١٢: ١١١)، يخرجهم من الظلمات إلى النور (١٤: ١) وإلى صراط مستقيم (١٤: ١؛ ٣٤: ٦). إنه يحتوي أمر الله (٦٥: ٤، ٥، ٨)، وهكذا فهو مثل الأسفار التي سبقته كتاب شريعة، يحتوي فرائض الله (٤: ١١/١٢، ٢٤/٢٨؛ ٩: ٦٠)، وصاياه (٤: ١٢/١٦)، حدوده (٤: ١٣/١٧؛ ٢: ١٨٧/١٨٣، ٢٢٦، ٢٣٠؛ ٩: ٩٧/٩٨)، وكتابه (٤: ٢٤/٢٨؛ قارن ٦٦/٦٩). أي أنه يحتوي تعاليم الله للجماعة المسلمة (٤: ١٢٧/١٢٦) مثلما التوراة احتوت تعاليم الله لبني إسرائيل ومثلما الإنجيل احتوى تعاليم الله للمسيحيين. لذلك على محمد أن يحكم به (٥: ٤٨/٥٢، ٤٩/٥٤)، مثلما حكم بنو إسرائيل بالتوراة والنصارى بالإنجيل. لهذا السبب يوضع القرآن في مستوى هذين الكتابين المقدسين (٩: ١١١/١١٢؛ قارن: ٢٨: ٤٨، ٤٩؛ ٢: ١٣٠:١٣٦)، وكما جاء الإنجيل مصدقاً للتوراة، جاء القرآن مصدقاً للاثنين (٢: ٨٩/٨٣؛ ١٢: ١١١؛ ١٠: ٣٧/٣٨؛ ٣٥: ٣١/٢٨).

وهكذا فمن الواضح إذاً أنه كما جعل القرآن محمداً بين سلسلة الأنبياء الأوائل المتعاقبة وذلك باعتبارهم رسلاً دعوا كي يجمعوا الناس إلى «صراط الله»، كذلك فقد اعتبر القرآن بين سلسلة ما كُشف من السماء عن «صراط الله». ويظل علينا أن نرى كيف أن المفهوم في القرآن حول النبوة والمفهوم حول الكتاب المرتبط بتلك النبوة تجاوزا تعاليم أهل الكتاب.

---

(٥٨) غالباً ما يؤكَّد أنه جاء من رب العالمين (٢٦: ١٩٢؛ ٣٢: ٢/١؛ ١٠: ٣٧/٣٨).

القسم الرابع

ليس من النادر أن يُلّح ضد العلم الغربي أنه في بحثه في محمد ورسالته يشغل نفسه كثيراً جداً بتقصي أصول مختلف العناصر التي تدخل في تلك التعاليم، ولا يهتم كفاية بما فعله محمد من المادة التي كانت في متناول يده حيث جعلها لخدمة رسالته ولاستخدام جماعته بعده. وغالباً كفاية ما أخذ شكسبير الحبكات من القصص شبه المألوفة عند سامعيه، بل حتى من الموضوعات التي استخدمها أسلافه في الفن الدرامي، لكن الدرامات التي أصبحت جزءاً من الأدب العالمي هي ثمرة تناول شكسبير لتلك المادة. وإنه حقيقي دون شك أن شكسبير قرأ نسخة فرنسيس دي بلفورست لقصة هاملت من Historia Danica للساكسو غراماتيكوس، وربما أنه رأى المسرحية حول هاملت التي كانت شعبية في لندن في شبابه، بل ربما أنه مثّل فيها. مع ذلك فهاملت كما نعرفها الآن ونعجب بها هي ما صنعه شكسبير من المواد الأولى الموجودة تحت يده. وهكذا ففي نقاش القرآن ككتاب مقدّس، لا يكفي إظهار التشابه بين النظرية الإسلامية الخاصة بطبيعة الكتاب والنظرية المقابلة عند معاصري محمد، إضافة إلى التشابه بين شكل المذهب الخاص المتعلق بالمنظومة النبوية التي رُبط بها الوحي الكتابي في الإسلام والشكل المقابل عند معاصري محمد، وكذلك التشابه بين المفهوم الإسلامي لآلية الوحي التي جعل بها الكتاب في متناول الجنس البشري والمفهوم المقابل عند معاصري محمد، بل يجب أن نسأل ما الذي فعله محمد بكل هذا حين بنى من كتاب مقدّس ديانة الجماعة التي كان ينظّمها في شعب جزيرة العرب.

من الضروري أن نؤكد ثانية أن ما تقدم محمد لأهله على عاتقه بين شعبه، العرب، كان رسالة دينية. ولا بد أن ننظر إليه باعتباره مؤمناً بكل إخلاص «بدعوته» إلى هذه الرسالة تماماً كما كان مارتن لوثر وجون ولزلي مؤمنين بكل إخلاص بدعوتيهما، وأنه كان مستعداً تماماً، كما كانا، لإعطاء كلّه لإنجاز رسالته. لكنه، مثلهما، كان ابن عصره وبيئته، والذي فكّر وخطط للتفاصيل المتعلقة بتدبير أمر رسالته بلغة الحياة الدينية لعالمه المعاصر له. إن جزءاً من الحياة المعاصرة له، في الجماعات الدينية الأكثر تقدماً في زمنه كان استخدام الكتاب المقدّس، وهكذا فقد كان جزءاً مما عليه أن يفعله لجماعته الدينية هو الخروج إليهم بكتاب مقدّس. وهنا الكتاب المقدّس هو القرآن الموجود الآن بين أيدينا. ما لا يوجد بين أيدينا ربما هو على وجه التحديد ما أراد أن يتركه لجماعته على أنه الكتاب، لأنه مات قبل أن يصدره في مجموعة معتمدة، ورغم أن بعضهم لا يستطيع أن يتأكد بالمطلق أن خلفاءه جمعوا وأصدروا بعد موته ما أراد له أن يكون تماماً، فالنظرية الأرثوذكسية تؤكد أن الذي بين أيدينا هو كتابه بأية حال، لذلك يجب أن نفتش فيه على أجوبة لأسئلتنا النهائية.

السوا الأول هو ـ كيف تم الربط بين القرآن والأسفار الأقدم منه التي كانت بين أيدي معاصري محمد؟

يقال في القرآن إن ما تفوه به محمد «أُنزِل» كرسالة إلى معاصريه، تماماً كما «أنزلت» الأسفار الأقدم منه إلى الشعوب الأولى (٢١: ١٠؛ ٦: ١١٤؛ ٢: ٢١/٢٣، ٨٣/٨٩ وما بعد؛ ٥: ٦٦: ٧٠). لقد كان القصد من القرآن إعطاء معاصري محمد المادة التي أعطيت لهذه الجماعات القديمة في أسفارها، وهكذا فالقرآن يعلن أن رسالته كانت اساساً ما كان في الكتب السابقة (٨٧: ١٨، ١٩؛

٤٢: ١١/١٣؛ ٢٦: ١٩٦؛ ٤: ٢٦/٣١). فهو بالتالي تصديق لهم (١٢: ١١١؛ ١٠: ٣٨/٣٧؛ ٦: ٩٢؛ ٣٥: ٢٨/٣١؛ ٤: ٥٠/٤٧)، والحامي لهم (٥: ٥٢/٤٨). لذلك فهو يوضع في المستوى ذاته مع التوراة والانجيل (٩: ١١٢/١١١) وأعضاء جماعته يؤمرون بأن عليهم أن يؤمنوا بالأسفار الأولى إضافة إلى ما «أنزل» على محمد (٢: ٣/٤، ٨٣/٨٩ وما بعد، ١٣٠/١٣٦؛ ٣: ٧٨/٨٤؛ ٤: ٦٣/٦٠، ١٣٥/١٣٦، ١٦٠/١٦٢؛ ٥: ٦٤/٥٩).

إذا كان هذا كل شيء، فباستطاعتنا القول إن علاقة القرآن بالأسفار الأخرى كانت أنه كان نسخة عربية من الرسالة المعطاة فيها. لكن ما يقال فيه يتجاوز هذا، لأننا نجد فيه القول إن الهدف من رسالته كان تبيين ما أنزل على الرسل السابقين (١٦: ٤٤/٤٦، ٦٤/٦٦؛ ١٠: ٣٧/٣٨)، والتوضيح لشعب الجماعات الدينية الأقدم تلك المسائل التي يختلفون فيها (٢٧: ٧٦/٧٨؛ ٣: ٢٣/٢٢). وهذا عملياً هو دعوة لنسخ الأسفار السابقة، فالقرآن يقول إن الذين أوتوا العلم من تلك الجماعات الأولى يدركون في رسالة محمد وعد ربهم (١٧: ١٠٨).

أي وعد من ربهم؟ لا بد أنه كان معروفاً عموماً أنه كان ثمة وعد في أسفارهم والذي يمكن تفسير رسالة محمد كتحقيق له. لكن هل كان محمد يعرف بشيء كهذا؟ إن أموراً معينة في نقاشنا السابق قد أوحت أن تماس محمد القوي كان ربما مع الكتاب الذي كان بين أيدي المسيحيين، لكن الفحص الدقيق للمسألة يوضح تماماً أن الكتاب الذي احتك به أكثر ما يمكن كان ذلك الذي بحوزة معاصريه من اليهود. فقد رأى ذلك الكتاب في أيديهم (٥: ٤٣/٤٧)، عرف أنهم درسوا فيه (٧: ١٦٩/١٦٨؛ ٢: ٧٦/٧١)، وسمعه يتلى (٢: ٤٤/٤١). كذلك فقد عرف أنهم اعتادوا على كتابة التوراة على قراطيس (٦: ٩١؛ ٢: ٧٩/٧٣). ومن المحتمل

توضح السورة ٢: ٧١/٧٦ بجلاء أن بعضهم عارض إخبار محمد وأتباعه ما في كتبهم، لكن يبدو أن ثمة إلحاحاً في تلك المحاولات. فالقرآن يتحدث عن الأميين بينهم الذين لا فائدة ترجى من التماس معلومة منهم ما داموا لا يعرفون عن الكتاب إلا قصصه (٢: ٧٣/٧٨). لكن أكثر ما يلفت النظر هو المحاولة التي يبدو أنها تمت لشراء نسخاً هامة من بعض اليهود عن كتابهم، لتكتشف فقط بعدما أخذوا النقود أنهم كانوا مخادعين. أما السورة ٥: ٤٨/٤٤، التي تتناول التوراة، فتستهجن بيع آيات الله بثمن بخس، وهذا ما تشرحه السورة ٢: ٧٩: ٧٣.

«فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون، هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون»[٢].

في المقاطع المدنية توجد إشارات عديدة إلى تحريف الكتاب:

٣: ٧٢/٧٨: «وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون».

٥: ١٦/١٣ «يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به[٣]. ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم. فاعف عنهم واصفح».

---

(٢) في ملاحظة Bell على هذا المقطع يقترح أنه يشير إلى الشرع الشفوي الذي أراد اليهود وضعه في السوية ذاتها التي للكتاب. لكن هذا يصعب أن يتناسب مع الكلمات التي تشير إلى بعض الربح الذي حصلوا عليه من بيع الكلمات التي كتبوها. يُشار إلى هذا الربح ثانية في ٣: ١٨٧/١٨٤.

(٣) أي أنهم ينسون الأوامر التي تحظر عليهم هذا التحريف للكتاب.

٥: ٤١/٤٥: «يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا... أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم».

٢: ٧٥/ ٧٠: «وقد كان فريق منهم يسمعون كلم الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون».

٤: ٤٤/٤٧ وما بعد: «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً. من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم»[4].

---

(٤) تبدو هذه وكأنها النماذج الثلاثة لما يُعنى به تحريفاً في النص، وذلك ممّا اختير النص الصحيح في القسم الأخير من الآية. أول أنموذج بينها هو سمعنا وعصينا المعطى في ٢: ٩٣/٨٧ باعتباره ذلك الذي قاله بنو إسرائيل حين أقيم العهد معهم في سيناء وفي هذا المقطع تُفسَّر قصة العجل الذهبي كعقاب لهم لأنهم قالوا «سمعنا وعصينا»، حين كان عليهم القول «سمعنا وأطعنا». لكننا نقرأ في مقطع من مرحلة لاحقة أن هذه الكلمات هي ما قالوه فعلاً، والحديث عن ذلك يجري بنوع من الاستحسان (٥: ٧/١٠؛ ٤: ٤٦/٤٩)، حيث أنها العبارة التي نُصح للمسلمون أنفسهم باستعمالها (٢٤: ٥١/٥٠؛ قارن ٢: ٢٨٥). وهكذا يبدو أن اليهود قصدوا التضليل. فكلمات «كل ما تكلم الرب به نفعله ونسمعه» (سفر ٢٤: ٧) هي صناع تكشف لاحقاً. أما الثاني واسمع غير مسمع والتي يحتوها بل إشارة إلى الشَّمَع التي اعتاد يهود ذلك الزمن لفظها بطريقة غير واضحة حتى لا تُفهم. ومن المحتمل أن الكلمات الثلاث كانوا يقولونها، لكنهم كانوا فاشلين في لفظها، أي عندما طلب منهم لفظ الشمَع، كانوا يبدلونها بشكل صحيح «واسمع» ثم يكملونها «اسمع ما لن تسمع» عوضاً عن إكمالها كما هو متوقع. الثالث راعنا مذكور في ٢: ١٠٤/٩٨ أيضاً، حيث يُحثون على قول انظرنا بدلاً من راعنا. وعلى ما يبدو فهي إشارة إلى أحد المقاطع الذي يحوي «انظر»، «لاحظ» أو كلمات أخرى مشابهة بالعبرية، حيث عوضاً عن ترجمتها برأي – نظر، تحوّر إلى رعى، التي تعطي معنى خاطئاً. وهكذا فهو يوافهم على عدم استخدام الفعل نظر حين يترجمونها إلى العربية حتى يكون الفهم صحيحاً. لكن ي. نوبرماند، يقدّم تفسيراً مختلفاً لهذه المقاطع في مقالة له بعنوان: «Koran and Agada» في AJSL، ٥٨، (١٩٤١)؛ ص ص ٢٣-٤٨.

الكلمتان المفتاحان لفهم هذه المقاطع هما حرّف ولوى. وكل حرف في جذر أية كلمة سامية هو حَرْف، واللعب بهذه الأحرف في الكلمة يوصل إلى ما تعنيه حَرّف. وهكذا فإن تبديل العين إلى غين، سيحوّل بعل إلى بغل، وبتغيير مواضع الحرف تصبح كلّم كمّل. لوى من ناحية أخرى، تعني اللوي باللسان، ولها المعنى ذاته الذي لحرّف. وهكذا يبدو أن كل هذه المقاطع تشير إلى احتكاك محمد مع معاصريه من اليهود والذي كانوا يعرفون الأسفار، ربما بالعبرية، وقد ترجموا أقساماً منها إلى العربية(*)، لكنهم حرفوا كلمات عن قصد بهدف التضليل. وقد لاحظتنا للتو مقاطع تظهر أن جماعة معينة بين أهل الكتاب استاءت من كلام محمد عن وحيه، وتظهر لنا تكملة الآية ٢: ٧٥/٧٠ تغيّر الموقف فعلاً من الصداقة إلى المعارضة، والغضب من أن بعضهم ظل يخبره عن كتابهم:

٢: ٧٦/٧١: «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض، قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون».

٢: ٧٧/٧٢: «أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون».

لقد عرف مناوئو النبي من العرب عن هذه المحاولات للتعلّم عن الكتاب من أهل الكتاب. وغير مقتنعين بأن جوهر رسالته لم يكن سوى إعادة «لأساطير الأولين» (٨٣: ١٣؛ ٤٨: ١٥؛ ٤٦: ١٧/١٦؛ ٢٧: ٦٨/٧٠؛ ٢٣: ٨٣/٨٥؛ ١٦: ٢٤/٢٦؛ ٨: ٣١؛ ٦: ٢٥)، راحوا يزعمون أنهم يعرفون أن رسالته كانت فقط انتحالاً من قبله ساعده فيه الآخرون، لأنه اعتاد أن يستنسخ «أساطير الأولين»

(*) هنالك تقليد معروف جيداً، يستشهد به البيضاوي في تفسيره للسورة ٢: ٢٣/٢٢، يتحدث كيف اعتاد عمر زيارة بيت هامدراش اليهودية ويمكن للمرء الافتراض أنهم اعتادوا في زمانه مثلما فعلوا في أيام عمر، على قراءة الكتاب بالعبرية وإعطاء المعنى بالعربية. انظر: صحيح البخاري ٣: ١٩٨.

هذه، تارة في الصباح، وتارة في المساء، وفقما كانت تملى عليه (٢٥: ٤/٥، ٥/٦). وعلى هذا كان يجيب فقط بأن الذي يعلم السر في السماء والأرض أنزلها (٢٥: ٦/٧)[6]. وحين يتهمونه من ثم أنهم يعرفون أن بشراً يعلّمه (١٦: ١٠٣/١٠٥)، تكون إجابته بأن لغة الشخص الذي يشيرون إليه غريبة في حين أن رسالته بلسان عربي مبين[7].

على أية حال من الواضح أن في القرآن قصصاً كثيرة تشبه القصص المقابلة المتعلّقة بأبرز شخصيات العهدين القديم والجديد، مثل آدم، نوح، ابراهيم، موسى وهارون، داود وسليمان، يسوع ويحيى، إضافة إلى عناصر معينة من التعاليم الدينية لليهود والمسيحيين. إن الحقيقة القائلة إن قصص هذه الشخصيات المبجلة تشبه في القرآن غالباً قصصها في المصادر غير القانونية أكثر من تلك القانونية، وإن بعض العناصر في التعاليم القرآنية لا تشبه في فهمها فهم الديانتين الأخريين لها، هي أقل أهمية لنقاشنا من حقيقة أن هذه المواد مدمجة في القرآن بوصفها وحياً معطى له وتصديقاً للكتاب السابق. ولا بد أنه كان واضحاً لأي من سامعيه الذين اطلعوا عن كثب على العهدين القديم أو الجديد أن قصص الشخصيات الكتابية في القرآن لم تكن تشبه بدقة القصص المقابلة في العهدين. لكن من الواضح بالفعل في السورة أنه في أكثر من مناسبة كان يهود بينهم من ضمن سامعيه يضحكون من عدم معرفته بالمسائل الكتابية. كيف كان يسوغ كتابه في وجههم إذن؟ لو استطعنا

(٦) النوع ذاته هذا من الإجابة قدّمه موسى للمورمون حين أشار شاهد غير المورمونيين إلى أن أقوال النبي Nephi في كتابه أحرزت شواهد من Westminster Catechism.

(٧) حفظ لنا التقليد أسماء عدد من الغرباء الذين يقال إن محمداً كان على احتكاك معهم في مكة، وقد تكون الإشارة في هذه الآية إلى أي واحد منهم. جمع الطبري هذه التقاليد في تفسيره لهذه الآية، والإشارات المتعلقة إليهم معطاة في كتاب From the Pyramids to Paul, 1935, pp. 98 - 100.

الإجابة على هذا السؤال بشكل تام لكان لدينا الإجابة النهائية المتعلقة بمذهبه حول الكتاب. ربما نستطيع الإجابة عليه جزئياً، لأن لدينا إشارة إلى الجواب في المقطع المذكور للتو حيث يقال إن أهل العلم بين تلك الجماعات الأخرى يدركون في رسالته وعد ربهم (١٧: ١٠٨). لكن أي وعد لربهم؟

يعرف القرآن أن اليهود اختلفوا بين بعضهم بشأن الكتاب، وأنهم كانوا في شك وتساؤل (٤١: ٤٥؛ ١١: ١١٠/١١٢؛ ١٠: ٩٣؛ ٤٥: ١٧/١٦). ويعرف أيضاً أنهم اختلفوا والنصارى حول مسائل كتابية (٢: ١١٣/١٠٧)، وسوف يحكم الله بينهم يوم القيامة في هذه المسائل. لكن إذا كان الكتاب هو فعلاً الرسالة ذاتها الموحاة من الكتاب البدئي عبر تعاقب الأنبياء الذين أرسلهم الله، لماذا وجب أن تكون هنالك هذه التساؤلات والشكوك والاختلافات؟ الإجابة الوحيدة حتماً هي أن البشر حرّفوا رسالة الأنبياء. ولا بد أن نتذكر هنا أن هذا كان التهمة المفضلة عند الأبيونيين[8] في الأيام الخالية ضد اليهود، والأبيونيون هم أولئك اليهود المتنصرون الذين يبدو أن جماعاتهم في شرق الأردن ظلت فعالة حتى نهاية القرن الخامس، والذين تشبه تعاليم القرآن تعاليمهم أحياناً. كانت تهمتهم أن «إضافات مزيفة» أدخلت في العهد القديم لإضفاء الصبغة الشرعية على تعاليم وأعراف يهودية متأخرة[9]، ولا يمكن استرداد تعاليم الوحي الأصلي إلا بإزالة هذه التحريفات. ووفقاً لتعاليم الأبيونيين فقد كانت وظيفة ذلك الكائن الملائكي الذي أسموه النبي الحقيقي، الاهتمام بوحي هذا الدين الأصلي. وقد رُبط هذا الكائن إلى

---

(٨) لقد نوقش هذا مؤخراً من قبل هـ . ي . شوبش في عمله Aus frühchristlicher Zeit، توبنغن، ١٩٥٠، ص ٨٨.

(٩) أنظر في هذا:

Schöps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen, 1924, pp. 148 - 176

الإجابة على هذا السؤال بشكل تام لكان لدينا الإجابة النهائية المتعلقة بمذهبه حول الكتاب. ربما نستطيع الإجابة عليه جزئياً، لأن لدينا إشارة إلى الجواب في المقطع المذكور للتو حيث يقال إن أهل العلم بين تلك الجماعات الأخرى يدركون في رسالته وعد ربهم (١٧: ١٠٨). لكن أي وعد لربهم؟

يعرف القرآن أن اليهود اختلفوا بين بعضهم بشأن الكتاب، وأنهم كانوا في شك وتساؤل (٤١: ٤٥؛ ١١: ١١٠/١١٢؛ ١٠: ٩٣؛ ٤٥: ١٧/١٦). ويعرف أيضاً أنهم اختلفوا والنصارى حول مسائل كتابية (٢: ١١٣/١٠٧)، وسوف يحكم الله بينهم يوم القيامة في هذه المسائل. لكن إذا كان الكتاب هو فعلاً الرسالة ذاتها الموحاة من الكتاب البدئي عبر تعاقب الأنبياء الذين أرسلهم الله، لماذا وجب أن تكون هنالك هذه التساؤلات والشكوك والاختلافات؟ الإجابة الوحيدة حتماً هي أن البشر حرّفوا رسالة الأنبياء. ولا بد أن نتذكر هنا أن هذا كان التهمة المفضلة عند الأبيونيين[٨] في الأيام الخالية ضد اليهود، والأبيونيون هم أولئك اليهود المتنصرون الذين يبدو أن جماعاتهم في شرق الأردن ظلت فعالة حتى نهاية القرن الخامس، والذين تشبه تعاليم القرآن تعاليمهم أحياناً. كانت تهمتهم أن «إضافات مزيفة» أدخلت في العهد القديم لإضفاء الصبغة الشرعية على تعاليم وأعراف يهودية متأخرة[٩]، ولا يمكن استرداد تعاليم الوحي الأصلي إلا بإزالة هذه التحريفات. ووفقاً لتعاليم الأبيونيين فقد كانت وظيفة ذلك الكائن الملائكي الذي أمره النبي الحقيقي، الاهتمام بوحي هذا الدين الأصلي. وقد رُبط هذا الكائن إلى

---

(٨) لقد نوقش هذا موجزاً من قبل هـ. ي. شويبس في عمله Aus frühchristlicher Zeit، توبنغن، ١٩٥٠م، ص ٨٨.

(٩) أنظر في هذا:
Schöps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen, 1924, pp. 148 - 176

درجة كبيرة مع آدم، كما ظهر وكأنه حامل الوحي إلى ابراهيم وموسى، وقد تجسد بطريقة ما في يسوع[10]. يذكر تث ١٨: ١٥ هذا الوعد على لسان موسى:

«يقيم لك الرب إلهك نبياً مثلي من
وسطك، من أخوتك، فله تسمعون».

وفي يو ١٤: ٢٦ يذكر هذا الوعد على لسان يسوع:

«ولكن المعزي παράκλητος، الذي هو
الروح القدس، الذي سيرسله الآب
باسمي، سوف يعلمكم كل شيء».

في ٦١: ٦ لدينا المقطع الشهير الذي يطابق بين البارقليط [المعزّي] الموعود ومحمد ذاته، كذلك ففي ٧: ١٥٧/١٥٦ باستطاعتنا أن نرى تطابقاً بين محمد والنبي الموعود في سفر التثنية. وهذا سيكون إذاً «الموعود من ربهم»، الذي كان عليهم الاعتراف به. إذا كان الأمر كذلك فمن الممكن أن نقطة توبيخه إياهم تكمن في إغفالهم الحقيقة في حين كانوا يعرفونها (٣: ٧٤/٧١؛ قارن ٢: ٤٢/٣٩، ٤١/٤٤).

إن الأنموذج الفكري القرآني في هذا السياق يشبه كثيراً مثيله في التعاليم الايبونية، والاحتكاك مع الأيبونيين في شمال شبه الجزيرة العربية غير مستبعد. سلسلة الأنبياء المتعاقبة من آدم إلى يسوع ثم إليه ذاته، مع التأكيد الملفت للنظر على أسماء آدم، نوح، ابراهيم، الأسباط وموسى في السلسلة المتعاقبة[11]، الشخصية الملائكية المرتبطة بنقل الوحي والتي تساوي مع جبريل والروح القدس، التأكيد على

---

(١٠) أنظر: Schöps, Aus frühchristlicher Zeit, pp. 32, 33.

(١١) في الكتابات الإسلامية اللاحقة يُربط آدم، نوح، ابراهيم وموسى مع يسوع ومحمد كجماعة خاصة منفردة بين الأنبياء تعرف باسم أولو العزم.

«الكتاب السماوي»، الكرستولوجيا الذوقية، وتهمة تحريف الكتاب: كل هذا يشير في ذلك الاتجاه[١٢]. على أية حال، كان التفسير القرآني الخاص للوعد يبدو بأنه أصيل[١٣]، وهو بالنسبة لنا شيء هام، لأنه قدّم الأساس الذي قام عليه الطلب بأن يكون القرآن الوحي الأخير.

الأسفار المدونة عند معاصريه كانت في أيدي اليهود والمسيحيين. ومع أن اليهود اتبعوا الوحي الذي أنزل على موسى في التوراة، والنصارى اتبعوا الوحي الذي أنزل على عيسى في الانجيل، فقد زعم اليهود والنصارى على حد سواء أن إبراهيم أبوهم[١٤]. مع ذلك فما أن احتك مع هاتين الجماعتين في وسطه حتى وجد أن:

> «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء، وقالت النصارى ليس اليهود على شيء، وهم يتلون الكتاب» (٢: ١١٣).

ويتنازعون بشكل خاص حول ابراهيم (٣: ٦٥/٥٨). وهكذا فقد رجع محمد إلى ابراهيم هذا الذي خرج منه اليهود والمسيحيون، الذين على ما يبدو أقلعوا عن تعاليمه، وفسّر ديانته على أنها استعادة «لديانة ابراهيم». وخطوات البرهان تبدو واضحة:

---

(١٢) لقد أشار J. شادر إلى هذا السياقات في مقالته «Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam» في Evang. Miss. Mag، ١٩١٨، ص ص ٢٥١، ٢٦٤، وجلب الانتباه إليها موجزاً على يد هـ. ي. شوبس في فصل Ebionitische Elemente im Islam في كتابه Theo. u. Gesch. pp. 334-342.

(١٣) يعتقد G. أرنس «Muhammed als Religionsstifter» ص ١٨٦ أننا نستطيع ان نرى كيف أن محمداً بما تعلمه عن تعاليم اليهود والمسيحيين قُيد إلى تركيز انتباهه على ابراهيم الذي سبقت ديانته الطرفين.

(١٤) قارن: مت ٣: ٩، يو ٨: ٣٣ ـ ٣٩ (مع المصدر Strack- Billerbeck)، غلا ٣: ٢٩؛ من المدهش بالملاحظة أن كاتب نسب يسوع في متى ١: ١ يبدأ خط نسب يسوع كمخلص بإبراهيم.

١ ـ أن هبة الكتاب كوحي «لسبيل الله» كانت هبة مرتبطة على نحو خاص بآل ابراهيم (٢٩: ٢٧/٢٦؛ ٢٧ قارن ٥٧: ٢٦؛ ٤: ٥٤/٥٧).

٢ ـ الرسالة المعطاة بالوحي إلى محمد هي أن يتبع ملة ابراهيم (١٦: ١٢٣/١٢٤؛ ٣: ٩٥/٩٨؛ قارن ٤: ١٢٥/١٢٤؛ ٣: ٦٨/٦١؛ ٤: ١٦١/١٦٢).

٣ ـ لقد كانت ديانة ابراهيم هي الديانة التي أعطيت من قبل لنوح (٤٢: ١٣/١١؛ ٣٧: ٨٣/٨١)، والتي أعطيت من ثم لموسى ويسوع (٤٢: ١٣/١١؛ قارن: ٥٧: ٢٧).

٤ ـ لقد أوحيت من جديد إلى محمد، رسالته أساساً بالتالي هي تلك الموحاة إلى الأنبياء وموسّسي الجماعات السابقين (٥٣: ٣٦/٣٧، ٣٧/٣٨؛ ٨٧: ١٨، ١٩).

٥ ـ ديانة ابراهيم هذه هي الدين القيم (٦: ١٦١/١٦٢) إذ كان ابراهيم حنيفاً (٦: ١٦١/١٦٢؛ ٢: ١٣٥/١٢٩؛ ٣: ٦٧/٦٠، ٩٥/٩٨؛ ١٦: ١٢٠/١٢١، ١٢٣/١٢٤)، كان مسلماً (٣: ٦٧/٦٠؛ قارن ٢٢: ٧٨/٧٧)، وكان مميزاً بكونه ليس «واحداً من المشركين» (٦: ١٦١/١٦٢؛ ٣: ٦٧/٦٠، ٩٥/٨٩؛ ١٦: ١٢٠/١٢١، ١٢٣/١٢٤؛ ٢: ١٣٥/١٢٩). لذلك جعل الله منه إمام الدين القويم ليهدي الآخرين (٢: ١٢٤/١١٨)، وهكذا ليس إلا من سفه نفسه الذي يرغب عن ديانة ابراهيم (٢: ١٣٠/١٢٤).

٦ ـ لقد أورثت ديانة ابراهيم هذه إلى نسله (٢: ١٣٢/١٢٦)، بوعد أن الذين اتبعوه سيكونون منه (١٤: ٣٩/٣٦). أما اليهود والنصارى الذين كانوا يتنازعون في أيام محمد بشأن ابراهيم (٣: ٩٠/٨٥)، فقد ابتعدوا بوضوح عن تلك الديانة الأصلية، بحيث يمكن القول إنها شيء يختلف عن ديانة اليهود والنصارى من معاصريه (٢: ١٣٥/١٢٩؛ ٣: ٦٧/٦٠).

٧ ـ لقد تنبأ ابراهيم برفض الأيام الأخيرة هذا وصلى أن يقوم رسول من شعبه يتلو آيات الله عليهم، يعلمهم الكتاب والحكمة، ويزكيهم (٢: ١٢٩/١٢٣).

لقد استجيب هذه الصلاة في مجيء محمد. فقد قام من بين العرب الذين اعتبرهم اليهود من نسل الأب [ابراهيم] عبر اسمعيل (بابا مصيحا ٨٦ ب). فقد أُرسل ليتلو آيات الله (٢: ١٥١/١٤٦؛ ٦٢: ٢؛ ٣: ١٦٤/١٥٨؛ ٦٥: ١١)، ليزكيهم ٢: ١٥١/١٤٦؛ ٣: ١٦٤/١٥٨؛ ٦٢: ٢)، وليعلمهم الكتاب والحكمة (الآيات السابقة؛ وانظر: ٥٤: ٥؛ ١٧: ٣٩/٤١)، تلك الحكمة التي هي مرتبطة بشكل خاص مع آل ابراهيم (٤: ٥٤/٥٧). لذلك فأمته هي العقب الحقيقي لأمة ابراهيم، والتي تمشي في الصراط المستقيم الذي هدى الله إليه ابراهيم (١٦: ١٢١/١٢٢). إنهم هم «الحنفاء لله» (٢٢: ٣١/٣٢)، المسلمون الحقيقيون، الذين أعظم الآثام بالنسبة لهم هو الشرك، لأجل ذلك فإيمان ابراهيم هذا هو الذي وُضع على أتباع محمد (٢٢: ٧٨/٧٧)، الذين عليهم أن يجدوا فيه وفي أولئك الذين اتبعوه أسوتهم الحسنة (٦٠: ٤، ٦).

«يا أهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم وما أنزلت التوراة والانجيل إلا من بعده، أفلا تعقلون. ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما ليس لكم به علم، فلم تحاجون

فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون. ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً، ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين. إن أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين» (٣: ٦٥/٥٨ وما بعد).

إن إحدى نتائج هذا الوضع كانت ربط ابراهيم بالعبادات المتطورة لديانة محمد، وهذه النتيجة حُميت بربط قصته مع قصة حَرَم مكة القديم والذي حُمِل مركز عبادة الجماعة الإسلامية، بعد الفجوة بين محمد من ناحية واليهود النصارى من ناحية أخرى[١٥]. في مقطع مدني مبكر إلى حد ما والذي فُحص بعناية في وقت لاحق (١٤: ٣٥/٣٨ وما بعد)، نجد ابراهيم مقدماً وهو يصلي أن يجعل «هذا البلد» آمناً، وأن يجنب هو وأولاده عبادة الأوثان، وبعد الصلاة يقول إنه أسكن ذريته بوادي البيت الحرام. وفي ٢٢: ٢٦/٢٧ نجد أن الله هو الذي يجعل موضع البيت الحرام صالحاً لسكن ابراهيم، حيث يأمره أن يطهره ويعده لمناسك الحج ثم يدعو الناس كي يحجوا. وفي ٢: ١٢٥/١١٩ وما بعد يقترن اسمعيل بابراهيم في بناء البيت الحرام وفي تحضيره لطقوس الحج إلى هذا المكان، والذي تقول ٣: ٩٦/٩٠ عنه إنه أول بيت مقدّس أسس لهذه الغاية.

هذا يضعنا وجهاً لوجه أمام عنصر هام جداً في تطور مفهوم القرآن ككتاب مقدّس. فهذه الإضافات إلى قصة ابراهيم تقدّم على أنها «موحاة» بالطريقة ذاتها التي اعتبرت فيها المواد الكتابية الأخرى موحاة أيضاً. المادة الأولى المتعلقة بقصة

---

(١٥) في مسألة تغير القبلة هذه، أنظر Bell, Origin of Islam، ص ١٤٤. لكن سنوك هورغرونيي في عمله Het Mekkaansche Feest ص ٢٢ ومابعد هو الذي جذب الانتباه بشكل خاص إلى هذا التبدل الفجائي في صورة ابراهيم القرآنية، حيث يذكر ابراهيم في السور الأولى، مثله مثل اسمعيل أيضاً، كواحد فقط من الشخصيات النبوية الفاضلة، لكن بعد الفجوة مع اليهود يصبح مقروناً بالعرب وشبه الجزيرة العربية ليبني الكعبة ويكون أول مسلم.

ابراهيم كانت «كتابية» بقدر ما كانت إعادة تقديم باللغة العربية لما قيل بين أهل الكتاب عن ابراهيم، مع أن أجزاء من تلك القصة تتطابق مع جملة المعارف الشعبية الأسطورية أكثر مما تتطابق مع الرواية التوراتية. لكن الآن حُمّلت الصيغة «الكتابية» أيضاً لتلك الإضافات، أي التفاصيل في قصة ابراهيم التي لا نجد موازياً في أي نص سابق، والتي تفيد في تطور العبادات عند الجماعة الإسلامية الأولى.

النتيجة الثانية كانت تقديم تحديد آخر لموقف محمد الخاص من الكتاب المقدّس. فالكتاب المقدّس، كما فهم المسألة، كان مقترناً دائماً بجهود رسل الله الأنبياء، الذين نُقل الوحي إليهم عبر وساطة رسول ملائكي. وكما رأينا من قبل، تحدث القرآن عن محمد، منذ بداية رسالته، على أنه رسول ونبي في آن، حيث يقال إنه دعي إلى رسالته على يد ذلك الرسول الملائكي (٥٣: ٢ ـ ١٨). وكل المهام التي تعزا للأنبياء في أسفار أهل الكتاب يعزوها القرآن على نحو مشابه إلى محمد. لكن إذا كان هو تحقيق الوعد للأهل الكتاب، والرسول الذي صلّى ابراهيم كي يُبعث، فهو إذن الحلقة الأخيرة في سلسلة الأنبياء المتعاقبة، وكتابه من جراء ذلك هو آخر وحي للجنس البشري. وفي ٤: ١٦١/١٦٣ نجد القرآن يتحدث عنه بأنه يقف في المستوى ذاته مع الأعضاء الآخرين في سلسلة الأنبياء المتعاقبة؛ وفي ٢: ١٠٨/١٠٢ نجده بشكل خاص في السوية ذاتها مع موسى، أما في ٩: ١١٣/١١٤ وما بعد فنجده في السوية ذاتها مع ابراهيم، لكنه في ٣٣: ٤٠ يكون «خاتم الأنبياء».

قد يكون التعبير الأخير هذا مألوفاً عند معاصري محمد. أما كلمة خاتم ذاتها، والتي لا تستخدم في القرآن إلا في هذا المقطع، فهي كلمة مشتقة عن الآرامية[16]، حيث نجد «خاتم» مستخدمة بمعنى Conchisi, Finis, Obsignatio. والقول إنه

---

(١٦) أنظر كتابي Foreign Vocabulary of the Qur'an، ص ص ١٢٠، ١٢١.

آخر عضو في السلسلة النبوية، حامل الوحي الأخير، تحدّث به آخرون قبله. فهو متضمن في الزعم المسيحي بأن الله الذي تحدّث في الأيام الخوالي عبر الأنبياء قال كلمة أخيرة في رسالة يسوع[17]. لكن ماني[18] زعم بصراحة أنه الأخير في سلسلة الرسل من الله، وهكذا فالمصادر العربية تدوّن أن أتباعه يحقّوه «خاتم الأنبياء». لقد قدّم ماني بذاته كتابه المقدّس الخاص[19]، وأقام «شريعة جديدة» لجماعته. من ناحية أخرى، فمحمد، بحسب القرآن، يأمر بما هو معروف وينهى عما هو منكر (٧: ١٥٦/١٥٧)، يعلّم الجماعة الكتاب والحكمة (٢: ١٤٦/١٥١؛ ٣: ١٥٨/١٦٤؛ ٦٢: ٢)، يحرص على جماعته (٩: ١٢٨/١٢٩؛ ٥: ٥٥/٦٠)، يضع لهم شرائع طعام كي يلتزموا بها (٢: ١٧٢/١٦٧ وما بعد؛ ٥: ٣/٤ وما

(١٧) عب ١: ١. الفكرة ذاتها تكمن خلف قصة التجلي في مت ١٧، وفي عبارة بولس في روم ١٠: ٤ القائلة إن المسيح هو «نهاية الشرع». بمعنى مختلف نوعاً ما يقول التلمود(بابا مصيعا ٨٥ ب، ٨٦ آ) إن ح. يهودا هاناسي ور ح. ناتان هما نهاية المشنا (سوف مشنا) وإن الراب آشي ورابينا بن حونا هما نهاية التعليم (سوف ها رواءا) بمعنى أنه بعد تعاليمهم لا يوجد شيء يضاف. من أجل فكرة Xpioτos τeλov voμov أنظر: Schöpe, Aus frühchristlicher Zeit, pp. 221 - 229.

(١٨) في نصوص مانوية قبطية يظهر هذا بوضوح في كل من الوثائق القبطية، مثل Manichäische Homilien، طبعة بولوتسكي، ص ١١، سطر ٢٥، والنصّ الصيني المنشور في Journal asiatique عام ١٩١٣، ص ١٢٥، كذلك فهو متضمّن في عبارة الكاتب الأرمني ازنيك الكولبي القائلة إن ماني بَشّر بديانته على أنها الديانة الأخيرة والفائقة على كل ما عداها. يقول أبو المعالي في كتاب كيسلر Mani، ص ٣٧٠: «يسمّون ماني خاتم الأنبياء». ويقول ابن المرتضى (المصدر السابق، ص ٣٥٥)، إنه في كتاب يزدان باعث يُقَدَّم ماني كخاتم للأنبياء (أنظر أيضاً: البيروني، Chronologie، ص ١٩٠). لكن كلمات هذين الكاتبين العربيين قد تكون مأخوذة من العبارة القرآنية التي كانت مألوفة عندهما، والتي اعتبرا أنها تعبّر عن الفكرة ذاتها.

(١٩) المواد في الكفاليا القبطية توضح بشكل كامل أن ماني كان يبني منظومة أسفار ثلاثية الأقسام وذلك وفق نمط المنظومتين اليهودية والمسيحية المعروفتين في منطقة ظهوره. أنظر شميدت في Ein Mani-fund in Ägypten، برلين ١٩٣٣، ص ص ٣٥، ٣٦.

بعد؛ ٧: ١٥٧/١٥٦)[20]، وهو الحكم الذي يفض في الاختلافات التي قد تنشأ بينهم[21] (٤: ٥٩، ٦٢/٦٥، ٥٨). بل أكثر من ذلك، فهو الآن الذي سيحكم أيضاً بين أولئك الذين ما يزالون متمسكين بالأسفار السابقة (٤٢: ١٥/١٤)، حيث يعتبر القرآن أنه يحمل مهمة أن يكون منذراً لهم ومبشراً لهم أيضاً (٥: ١٩/٢٢). وهكذا أمكن القول، كما زعم ماني من قبل، أن ديانته ستظهر على كل ما عداها من أديان.

هذا طبعاً يعطي للنبي موقع سلطة خاصة. وما كان أكثر طبيعية، إذن، أن يعطي الوحي المصداقية لموقع السلطة هذا. والمقاطع المدنية المتأخرة في القرآن تحمل العديد من تلك «الآيات الموحاة» التي تشير إلى موقع النبي في الجماعة وإلى المسائل الخاصّة به في تلك المكانة المميّزة (٣٣: ٥٣ وما بعد؛ ٨ ٦: ٤٩؛ ٦٩: ١ ــ ٧)، بحيث يجب أن لا يعامل بالسوية ذاتها التي يعامل بها المؤمنون العاديون (٢٤: ٦٢ وما بعد؛ ٣٣: ٣٦، ٥٦؛ ٩: ٥٨ وما بعد؛ ٥٨: ٨/٦). فقد أتيحت له مميزات زواجية خاصة (٣٣: ٥٠/٤٩ ومابعد)، وترتيبه للمقام يجب أن لا يكون محط تساؤل (٥٩: ٦، ٧). لكن أكثر ما يلفت النظر في كل هذا، هو أن أموره

---

(٢٠) من المثير نوعاً ما أن نلاحظ آية أخيرة يبدو أنها تعلّق على مسألة تنظيم الطعام. ويذكر المرء أنه بين الأوامر للمسيحيين من الأمم ،التي صدرت عن اجتماع الرسل في القدس كان الإمساك عن أطعمة بعينها (أع: ١٥: ٢٠)، لكن ما يوضح المسألة أكثر هو القيود الطعامية التي فرضها ماني على جماعته والتي أثارت انتباه معاصريه في كل من الغرب والشرق. والنص الصيني المطبوع في Journal asiatique عام ١٩١٣، ص ص ٢٦٥ وما بعد يعلق على هذا، مثلما يفعل اغسطينس في كتاباته المعادية للمانوية، مثل de moribus Manich، ١٣؛ الفقرة ٢٩، ٣٠؛ ٢٤، الفقرة (٣١ ــ ٣٥؛ ١٠ الفقرة ٣٦، ٣٧؛ de Haer ٣٦. وعلى نحو مشابه بين وصايا المرقيونيين كان هنالك بعض الذين أمروا بالإمساك عن أنواع طعام بعينها.

(٢١) قارن أيضاً ٤: ١٠٥/١٠٦؛ ٢٤: ٤٨/٤٧ وما بعد.

الشخصية، وبشكل محدد متاعبه المنزلية مع زوجاته، صارت موضوع «وحي» (٦٦: ١ ـ ٥؛ ٣٣: ٤ ـ ٦، ٢٨ ـ ٣٤، ٣٧ ـ ٤٠، ٥٩؛ ٢٤: ١ وما بعد).

من التهم التي يسوقها نقّاد الإسلام ضد محمد غالباً هي تهمة استخدامه المدروس لآلية الوحي لخدمة أغراضه الخاصة: تهمة ليس من النادر التأكيد عليها. لكن الحقيقة أن ثمة مقاطع في القرآن ذاته يستخدمها أولئك النقاد لدعم آرائهم، وزاد الطين بلة أن للمفسرين القدامى يعترفون بذلك تماماً، ولا يبدو أنهم شعروا بضرورة تقديم تفسير لها يزيل الشكوك. لكن ما يهمنا حالياً في هذه المسائل هو حقيقة إظهارها لمعنى مفهوم الكتاب المقدّس. فقد تم الابتعاد، كما هو واضح، بمسافة طويلة عن فكرة الكتاب البدئي السماوي، كما اعتقد بها معاصرو محمد من اليهود والنصارى. لكن طريق التطور واضحة. فمن مصدر الوحي ذاك كما فُهِم، جاءت قصص موسى، يوسف، داود وسليمان، يسوع وأمه، والتي كانت متداولة بين أهل الكتاب، وتلك القصص، كما كان أهل الكتاب يتداولونها، كان لا بد أن تتناول المسائل العائلية للأنبياء ـ يوسف وزوجة فوطيفار، طفولة موسى وابنة فرعون، لقاء موسى مع ابنتي شعيب [يثرو]، سليمان وملكة سبأ، عقم زوجة زكريا والوعد بيحيى. وبما أن النبي محمد كان ينتمي، بحسب القرآن، إلى سلسلة الأنبياء المتعاقبة، فقد كان من الطبيعي بالكامل بالتالي ذلك الانتقال الفكري بحيث يُتوصَّل إلى نتيجة مفادها، أن باستطاعة «الوحي» الاهتمام بمسائل محمد المنزلية مثلما اهتم بما يقابلها عند الأنبياء الآخرين، لكن الفرق كان ضخماً بين طريقة فهم أهل الكتاب للوحي في سياق قصص الأنبياء هذه وطريقة استخدام الوحي بالنسبة لظروف محمد الخاصة. إذن، وكما حدث في حالة مؤسس المورمون، استخدمت فكرة كتاب مقدّس متعلقة بظروف معينة في ظروف اخرى شخصية ومستحدثة تختلف تماماً عن تلك الأولى.

النقطة الهامة هي الاعتقاد المحمدي بأن الوحي هو في آن كلمة الله الأبدية والمعصومة، وبأنه قابل للتطبيق على ظروف وضعه المتبدّلة. العنصران كلاهما يشبهان ما يقابلهما في مفهوم الوحي كما اعتقد به أهل الكتاب. فحين أمر اشعيا أن يكتب على لوحة كبيرة بأحد الأقلام مهير شاللا حاش باز (اش ٨)،أو أن يتنبأ بالمصيبة في السنة التي زحف فيها قائد القوات على شدود (اش ٢٠)؛ وحين امتلك ارميا رسالة يعطيها وقت أرسل الملك صدقيا له فشحور وصفنيا للاستعلام عن الحرب ضد نبوكد نصر (ار ٢١)، أو حين جاءت كلمة الرب إلى زكريا في اليوم الرابع من الشهر التاسع في السنة الرابعة لداريوس الملك (زك ٤)، كل ذلك كان وحياً متعلقاً بظروف آنية. لكن لا اشعيا ولا إرميا ولا زكريا ولا أي نبي آخر من أنبياء العهد القديم اعتقد أن كلماته سيكون مصيرها أن تشكل جزءاً من كتاب مقدّس لأية جماعة. فالجماعة، بعد رحيل النبي بزمن طويل، هي التي جمعت هذه الأشياء ضمن أقوال الأنبياء والتي فيها، رغم توجهها أصلاً إلى أوضاع عملية وخاصة، سمعت الجماعة مع ذلك رسالة الله التي امتلكت صحة أبدية. إذن، إن ما جعل منها نصاً مقدّساً هو هذا الإقرار من قبل الجماعة بعنصر الصحة الأبدية.

لهذا السبب مال التفكير المتأخر بين أهل الكتاب على نحو متزايد إلى اعتبار رسالة الرسل الالهيين ككل متكامل، أكثر من كونها وحياً متقطعاً. وفي الفكر الحاخامي فإن التوراة برمتها، وليس فقط الوصايا العشر، أعطيت على جبل سيناء[٢٢]. وجامع سفر عزرا الرابع يصوّر عزرا وكتبته وقد انتحوا في حلقة واحدة الأسفار الأربعة والعشرين القانونية والسبعين المحفوظة (٤ عزرا ١٤: ٣٧ ـ ٣٨)، تماماً كما يقدم كاتب سفر ادريس السلافي الأب [ادريس] وهو يملي رؤاه على

---

(٢٢) يذهب خروج رابه ٢٨: ٦ إلى أبعد من هذا حين يقترح أن كل رسالات الأنبياء المتأخرين أعطيت هناك أيضاً.

أولاده. وهكذا يمكن لنا أن نفهم سبب اعتراض معاصري محمد عليه بأنه إذا كانت أقواله نصوصاً مقدّساً فعلاً لوجب أن تنزل كلها دفعة واحدة (٢٥: ٣٢/٣٤). لكنه عرف من التجربة أن «الإلهام» يمسك بالإنسان على غير توقع، كما كان مدركاً أن أقوال القائد الديني تفرضها الظروف، وهكذا فالقرآن يصر على أن آيات محمد الموحاة هي مقطعة إلى أجزاء (٢٥: ٣٢/٣٤؛ ١٧: ١٠٦/١٠٧). كانت المشكلة هي التوفيق بين مفهوم للإلهام مأخوذ من أحد المصادر مع مفهوم للكتاب المقدّس مأخوذ من مصدر آخر، دون إدراك واضح لطبيعة المشكلة والتشابه هنا مع حالة جوزف سمث وكتاب مورمون مدهش.

إن إحدى النتائج الحتمية لمثل هذه الحالة، حيث النبي ذاته يطلق أقوالاً تعتبر كتاباً مقدّساً لملته، هي أن الجماعة تجد نفسها مقيدة بأن تعتبر أقوالاً جاءت في حالات خاصة ذات أهمية زمنية أو محددة على أنها صحيحة إلى الأبد، بل إن هذه الأقوال غالباً ما يكون فهم ما تحتويه ضئيلاً جداً حين تخرج عن سياقها حالاتها الزمنية والمحلية تلك.

ثمة أمثلة كثيرة حول ارتباط بعض الحالات في القرآن بظروفها الزمنية والمحلية. ففي السورة ٩: ٣٧، نجد الحديث عن النسيء، حيث ضرورات الحرب عند المكيين استدعت إبطال عادة زيادة أيام السنة المحرية حتى تطابق السنة الشمسية والتي أدخلت في شبه جزيرة العرب في أيام ما قبل الإسلام، وبهذا الإبطال التزمت جماعة المسلمين على مدى الأيام بتقويم قمري مزمل[٢٣]. على نحو مشابه، فإن

---

(٢٣) أنظر: ابن هشام، سوق، ص ٣٠. البيروني، Chronologie، ص ص ١٢ و ٦٢؛ وتفاسير الآية ٩: ٣٧. هنالك مناقشات نقدية للمسألة قدّمها كل من C. A. Nallino في كتابه «علم الفلك عند العرب»، روما، ١٩١١، ص ص ٨٥ ـ ٩٠.

Axel Moberg, An-Nasi' in der islamischen Tradition, Lund, 1931.

J. Fück in Olz, 1933, col. 280 ff.

M. Plessner in Der Islam. XXI, (1933), pp. 226 - 228.

القواعد المتعلقة بتعدد الزوجات، حجاب النساء، والتسري بالإماء أطّرت بلغة وضع محلي. لكن الأوضاع المحلية تخضع للتبدّل، وأحياناً في حياة النبي ذاته تبرز مشاكل متعلّقة بالأوضاع المتبدلة. كيف يمكن حلّها وفق نظرية للكتاب المقدّس؟ بالإشارة إلى الكتاب البدلي، إذ ما دام هذا مع الله فالله باستطاعته أن يثبت أو يشطب ما يريد (١٣: ٣٩).

لم تكن فكرة النسخ بحد ذاتها جديدة. فقد علّم بولس في رسائله مذهب abrogatio legis [نسخ الشرع] بمعنى أن الأحكام التي قدّمها أحد الرسل من الله لا تعود صالحة ككل حين يأتي رسول جديد بوحي جديد عن «سبيل الله» لجيل جديد من البشر. وهكذا فبولس يعلن أن قواعد كثيرة من شرع موسى كانت مرحلة طفولية لتحضير البشر لشرع يسوع الجديد، لكن العديد منها نُسِخ بذلك الشرع الجديد الذي قدّمه يسوع (روم ٢ ــ ١٠؛ غلا ٣ ــ ٥)[٢٤]. وهكذا فإن مونتانوس في آسيا الصغرى، وماني في بلاد ما بين النهرين، مع أنهما اعترفا بإلهام العهدين القديم والجديد، فقد علّما أن العهدين نُسخا بمجموعة معينة من تعاليمهما، وهكذا استمرا في وضع قوانين وأحكام للجماعتين الجديدتين اللتين اعتقدا أنهما دعيا لتأسيسهما[٢٥]. لذلك، إذا كان محمد رسولاً جديداً مبعوثاً من الله، فإن صياغته لقوانين حياة ملته الاجتماعية والدينية ستكون نتيجة طبيعية لرسالته، وهذه القوانين سوف تنسخ، بالنسبة لأولئك الذين يتبعونه، القوانين التي

---

(٢٤) كيف يكون هذا في آن تصديقاً لقانون الله ونسخاً لشرع موسى، هو أمر نُاقش في Apostolic Constitutions ، BK VI، الفقرتان ٢٢ و ٢٣.

(٢٥) من أجل مونتانس أنظر:

Lawlore in HRE, VIII, 828.

من أجل ماني، أنظر:

Alexander of Lycopolis, cap. v and Acta Archelai cap. xii

اتبعوها سابقاً. قال يسوع: «سمعتم أنه قيل للأولين.. أما أنا فأقول لكم» (مت ٥: ٢١ ومابعد)، وهي صيغة أكثر كمالاً لشرع معطى لنسخ شكل أقل كمالاً. وهكذا بالنسبة لمحمد فإن الإعلان عن تشريع جديد للملة كان متلائماً تماماً مع إعلانه عن نبوته. وأولئك الذين لم يؤمنوا به كانوا يطرحون أسئلة في كل مرة يعلن فيها شيء جديد (٩: ١٢٤/١٢٥، ١٢٧/١٢٨)، تماماً مثلما طرح اليهود أسئلة مع تعاليم يسوع الجديدة. بل إن المكيين كانوا يستهزئون بأقواله (٩: ٦٥/٦٦؛ ٥: ٥٧/٦٢)، قائلين له إنه كان يتحدث بالباطل (٣٠: ٥٨). حتى أنهم أنكروا أنه مرسل من الله (١٣: ٤٣)، وقالوا: «اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء» (٨: ٣٢)، لكن في هذا لم يكن يلاقي غير ما لاقاه حاملو الوحي قبله (٣: ١٨٤/١٨١)، وهكذا فإن تعاليمه حول Abrogatio legis لم تكن تختلف مبدئياً عن تعاليم أولئك الرسل الآخرين الذين يقول القرآن إنه يقف في سلسلتهم المتعاقبة، لأن الله الذي قام بإرسال الرسالة باستطاعته أن ينسخ لو يصدّق كما يشاء (١٣: ٣٩).

لكننا نجد في القرآن تطبيقاً مختلفاً بالكامل لمبدأ النسخ. والمقطعان المعنيان بالأمر هنا هما:

«وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون» (١٦: ١٠١).

«ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم إن الله على كل شيء قدير» (٢: ١٠٦).

المسألة في هذين المقطعين هي أن قولاً أقدم يُنسخ من قبل آخر أكثر حداثة. يبدو أن المقطع الأول يشير إلى تبديل مقصود في أحد الأحكام، في حين يوحي الآخر على الأقل أنه في إصدار أمر ما يتعارض مع عبارة أقدم منه نسيها، وهكذا

فحين يُذكر يهمله من الضروري تفسير التناقض[٢٦]. وعلى أية حال فإن هاتين الآيتين تشكلان أساساً أحد أقسام ما سوراه القرآن، اي، ما يعرف بالناسخ والمنسوخ، والذي يجمع مختلف آيات القرآن التي تتناقض تعابيرها فعلياً أو ظاهرياً كل مع الأخرى ويرتّبها ليظهر أي منها هي الآيات الناسخة وأي هي الآيات المنسوخة[٢٧].

أخيراً في ثقافة بيئة محمد، يبدو أنه كان هنالك أساس آخر بني عليه الاعتقاد بأفضلية كتابه على كل الكتب الأخرى. فإذا كان هو خاتم الأنبياء فمن الواضح أن ديانته لا بد أن تظهر على ما عداها من أديان (٩: ٣٣؛ قارن ٥٨: ٢٢)[٢٨]، وبالتالي فإن كتابه يفوق كتب تلك الديانات. ويبدو أن مفهوماً رفيعاً للتقدير الذي يجب أن يُعامل به الكتاب كان ظهر منذ حقبة مبكرة. فنحن نجد الكتاب وقد أشير إليه على أنه كريم (٥٦: ٧٦/٧٧)، مجيد (٥٠: ١)، عزيز (٤١: ٤١)، مبارك (٦: ٩٢، ١٠٥/١٠٦)، لا يمسه إلا المطهرون (٥٦: ٧٨/٧٩). إنه تعليم الرحمن

---

(٢٦) يقول الواحدي أسباب النزول، القاهرة ١٣١٥هـ ص ص ٢١١، ٢١٢، إن التقليد فيما يتعلق بالمقطع الأول يحدثنا عن أن الكفار اعترضوا بأن محمداً في احدى المرات أمر أتباعه أن يفعلوا كذا وكذا، وفي مرة لاحقة نهاهم عن ذلك، أو سهل القوانين لهم وفي الصفحة ٢٣، يقول بالنسبة للمقطع الثاني إن الكفار اعتادوا الإشارة إلى أن محمداً كان يقول شيئاً في أحد الأيام ليتراجع عنه في يوم آخر، والذي اثبت لهم أنه كان يقدّم الأشياء من رأسه فقط وهو لم يعط مادة وحي تلقاها من الله.

(٢٧) كانت هنالك أعمال كُتِبت في هذا الموضوع قبل منتصف القرن الإسلامي الثاني، إذا كان باستطاعتنا الثقة في قوائم الفهرست، ص ٣٧. والموضوع الذي يحتل الانتباه يعتمد مراجع مميزة من أمثال ابن الكلبي (١٨٠ تقريباً) وأبو عبيد بن القاسم بن سلاّم (مات ٢٢٤). وواحدة من أشهر المقالات هي تلك التي كتبها ابن سلام والمطبوعة بهامش أسباب النزول للواحدي والتي غالباً ما يستشهد بها نولدكه ـ شفالي تحت اسم هبة الله.

(٢٨) كذلك في خطبة تورفان S 9 415 ff، فإنّ ديانة ماني سوف تتحكّم بكل الديانات الأخرى وفي الخطبة T II D 126 (أندرياس هيننغ، ٢: ٤١٥) يعدد ماني النقاط التي تبز فيها ديانته الديانات التي سبقتها.

ذاته (٥٥: ١ وما بعد)، بحيث يجب على البشر أن يسجدوا عند تلاوته (٨٤: ٢١). يجب أن يرتل ترتيلاً (٧٣: ٤)، وهو ترتيل يجب أن يستمع إليه الناس وهم صامتون (٧: ٢٠٤/٢٠٣).

إن الكثير من هذا، مثله مثل المفهوم الإسلامي العام للكتاب المقدّس، له ما يشبهه عند أهل الكتاب، وعلى سبيل المثال، فإن الآية ٥٩: ٢١:

«لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله»

تظهر تشابهاً واضحاً مع القصة الحاخامية حول خشوع جبل سيناء لتلقي التوراة، فهو لم يكن متكبراً ومغروراً مثل طابور وحرمون والكرمل[٢٩]، وكيف أنه انتُزع من مرساته في الأرض حين كانت التوراة ستُسَلم عليه[٣٠]. لكن أهل الكتاب لم يكونوا بأية حال مستعدين لتقبل «وحي» محمد بالمستوى ذاته الذي للوحي في الكتب التي بين أيديهم، حتى لو قال إن الله وضع أشياء في رسالته لإقناع أهل الكتاب وإزالة شكوكهم (٧٤: ٣١ وما بعد). ويخبرهم القرآن، أن الله يرغب في أن يعلم الذين أوتوا «العلم» أن هذا هو الحق من ربهم، فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم (٢٢: ٥٤/٥٣). ويبدو أن بعضهم آمن به. أما المقاطع التي تتحدث عن علماء بني إسرائيل الذين يعترفون برسالته (٢٧: ١٩٧؛ ٢٨: ٥٢، ٥٣؛ ٢٩: ٤٧/٤٦؛ ٤٦: ١٠/٩؛ ٦: ١١٤؛ ١٣: ٣٦) فهي قد لاتعني أكثر من أنهم اعترفوا بالقصص التي تدور حول الشخصيات الكتابية التي رواها في دعوته، لكن حين قرأ في ١٧: ١٠٧/١٠٨ وما بعد (قارن ١٣: ٣٦) إن الذين «أوتوا العلم» يخرون للأذقان سجّداً حين يتلى عليهم، ويخرون للأذقان وهم يبكون، وفي

(٢٩) قارن: الزهور لقش ٥: ٥ في عمل de Lagarde, Prophetae chaldaice 1872, p. 39

أنظر: Praetorius Targum zum Buch de Richter, (1900), p. 11

(30) Friedmann's Nishpahim to Seder Eliyahu zuta (Wien, 190), p. 55.

٥: ٨٦/٨٣ وما بعد، ان النصارى يهللون للرسالة بالدموع، ويرجون الله ان يكتبهم مع الشاهدين، هذا إذا يمكن أخذه بقيمته الظاهرة، إنما يشير إلى تأثير أعمق تركته رسالته.[٣١]. وليس هذا مفاجئاً. ففي تاريخ أكثر تأخراً سبّبت رسالة شبتاي صبي للسامية الغربية عام ١٦٦٦ مدّاً من المشاعر «لم يرَ من قبل، ولن يحدث ثانية حتى يحصل الفداء الحقيقي»[٣٢]، وأستطيع أنا شخصياً أن أتذكر من حكايا طفولتي الانفعالات المفرطة المثارة في جماعات معينة حين أعلن جون دوي في أستراليا أنه هو إيليا الموعود بقدومه. ومن الصعب تخيل عمل أقل تهييجاً من الفجر الألفي، والذي يخبرنا الدعاة الروسليون في حيلنا عن انقلاب الناس حين سماعه يُقرأ حتى يسجدوا على وجوههم وهم ينتحبون.

لكن أهل الكتاب، ككل، كانوا غير متجاوبين (١٠: ١٥/١٦؛ ٤: ٦١/٦٤؛ ٢: ٨٣/٨٩ وما بعد؛ ١٧٦/١٧١؛ ٤١: ١٣/١٢، ٢٦/٢٥؛ ٩: ١٢٤/١٢٥)، بل كانوا يزدرون فعلاً بأن تكون أقواله كتابية (١٠: ١٥/١٦؛ ٧: ٢٠٣/٢٠٢؛ ٤١: ٢٦/٢٥؛ ١٣: ٤٣؛ ٩: ١٢٩/١٣٠)، أو أن تكون شيئاً أكثر من تلفيق ذاتي (٢٥: ٤/٥؛ ٢١: ٥؛ ١٠: ٣٨/٣٩؛ ١١: ١٣/١٦، ٣٥/٣٧؛ ٣٢: ٣/٢؛ ٤٦: ٨/٧)، فيدعونها أضغاث أحلام (٢١: ٥)، وأقوالاً باطلة (٣٠: ٥٨). ولأنه لا يزيدهم إلا كفراً (٥: ٦٤/٦٩، ٦٨/٧٢)، فالقرآن يستنتج أن الله وضع حجاباً بينه وبينهم حين يقرأ محمد القرآن (١٧: ٤٥/٤٧؛ ١٨: ٥٧/٥٥؛ قارن ٤١: ٥/٤؛ ٦: ٢٥)[٣٣]، حيث يُشجع بالتأكيد أنه سيأتي زمن يعترف فيه الناس

---

(٣١) قارن: ٢٩: ٢٣/٢٤: «الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء».

(٣٢) أنظر: Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 284

(٣٣) سرعان ما ترد إلى الخاطر كلمات بولس في ٢ كو ٣: ١٤ ـ ١٦. لكن المصادفة في استخدام هذه الصورة ربما تكون عرضية.

برسالته (٣٨: ٨٨). ورغم أن البشر يرفضونه فالجن ينصرفون إلى سماعه (٤٦: ٢٨/٢٩)، معتبرين إياه حديثاً عجباً (٧٢: ١؛ قارن: ٤٦: ٣٠/٢٩).

في هذه النقطة الأخيرة، أي عجائبيته، بنى الإسلام قوله بفرادانية القرآن بين الأسفار المقدّسة الأخرى. فالرحمن بذاته علّمه (٥٥: ١ وما بعد)، لكنه أيضاً علّم الكتاب لموسى (٧: ١٤٥/١٤٢)[٣٤]، وليسوع (٣: ٤٨/٤٣). إنه صحف مطهرة، فيها كتب قيمة (٩٨: ٢ وما بعد)، لكن هذا ما زعمته أيضاً الأسفار الأخرى. لقد كان «منزلاً»، لكن الأسفار الأخرى كانت منزّلة أيضاً. إنه «يتلو» آيات الله، لكنها هي أيضاً تتلو آيات الله. فيه يصرف الناس من كل مثل (١٧: ٨٩/٩١)، لكن المثل كان مميزاً أيضاً لأسفار اليهود والمسيحيين. وإذا أمكن القول إن هذا القرآن ما كان أن يفترى من دون الله (١٠: ٣٧/٣٨)[٣٥]، فالشيء ذاته يصح على الأسفار الأخرى، حيث فسر عاموس قبله بزمن طويل كيف يوحي الله بأسراره لعبيده الأنبياء (عا ٣: ٧). وإذا كانت عبارتا «تبياناً لكل شيء» (١٦: ٨٩/٩١) و«تفصيل كل شيء» (١٢: ١١١)، تعنيان أنه يحتوي كل المعرفة اللازمة للخلاص، فالزعم ذاته قدمته الأسفار التي سبقت عليه. وإذا كان الملائكة شهوداً عليه (٤: ١٦٦/١٦٤)، كذلك، برأي الحاخامين، كان الملائكة شهوداً على التوراة[٣٦].

---

(٣٤) كانت هذه تعاليماً مألوفة. فسفر الخروج وراءه يقول إن الله ذاته علّم موسى التوراة. ويسوع قال: «لأني لم أتكلم من عندي، بل الآب الذي أرسلني، هو الذي أوصاني بما أقول وأتكلم» (يو ١٢: ٤٩). وقد زعم مرتئليوس بعد ذلك أن العبارات التي تلفظها في دعوته كانت ipsissima verba القدير.

(٣٥) تجادل السورة ٤: ٨٢/٨٤ بأنه لو كان من غير الله لاحتوى تناقضات. وبسبب التناقضات الكثيرة التي يحتويها يبدو ذلك غريباً، لكن ربما أن ما عناه ذلك هو أن القصص...الخ المستخدمة في الدعوة لا تختلف عن تلك التي عرفها اليهود والمسيحيون وأعادوا تكرارها.

(٣٦) أنظر Orchot Zaddikim كما وردت في كتاب غنزبرغ، Legends of the Jews، ٥: ٤١٧.

أين إذن تكمن هذه الصحابية التي تجعل منه فريداً؟ لقد زعم العرب أن باستطاعتهم تقديم ما يشابهه (٨: ٣١)، لكنهم تُحدوا في هذ المسألة:

(١١: ١٣/١٦) «أم يقولون افتراه، قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين».

(١٠: ٣٨/٣٩): «الشيء ذاته ما عدا أنهم يتحدون أن يقدموا سورة واحدة».

(٢: ٢٣/٢١): «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائكم من دون الله إن كنتم صادقين».

ثم في ١٧: ٨٨/٩٠ يقال لمنتقديه إنه لو جمعت الجن والأنس قواهم ما استطاعوا أن يأتوا بمثله. وحين نسأل ما الذي ليس باستطاعتهم محاكاته تحديداً لوجدنا إشارتين إلى الجواب. ففي ٥٢: ٣٤ التي تعتبر تحدياً أقدم من التحديات المشار إليها للتو، يُتحدون أن يعطوا حديثاً مثله. ثم في ٢٨: ٤٩، حيث تقارن رسالة محمد لساميته برسالة موسى، يُقال:

«فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منها اتبعه إن كنتم صادقين».

ربما أن هذا يعني أن فرادته تكمن في حقيقة أنه يقدم الرسالة التي تهدي إلى سبيل الله وقصة تعامل الله مع البشر وعطفه لهم، بلغة عربية حتى يمكنهم أن يفهموها (٤٣: ٣/٢ ١٢: ٢). فالوحي الذي أعطي سابقاً إلى ابراهيم وصُدّق مراراً وتكراراً في الرسائل التي قُدّمت عبر تعاقب الأنبياء المتسلسل، أفسده اليهود والنصارى، بل حتى ما كان في أيديهم كان متاحاً بلسان غريب فقط[٣٧]. لكن

(٣٧) من المؤكد أن ما من نسخة عربية من العهدين القديم أو الجديد كانت متداولة بين العرب في زمن محمد مع أنه من غير المستحيل أنه في شمال شبه الجزيرة العربية تمت بضع محاولات لترجمة أقسام منهما إلى العربية. وربما أن السورة ٤١: ٤٤ تعكس حقيقة أن صاحبه كانوا معتادين على الكتاب المقدس بصيغة غير عربية.

الآن جعل الله الرسالة سهلة لآخر الأنبياء بلسانه الخاص (٤٤: ٥٨؛ ١٩: ٩٧)، حتى يصدّق بالعربية الكتاب السابق (٤٦: ١٢/١١)؛ بحيث يمكن أن يُنذروا (٤٢: ٧/٥؛ ٦: ٩٢). وهكذا فهو كتاب آياته فصلت (٤١: ٣/٢؛ ١١: ١؛ ٦: ١١٤)، آياته واضحة (٢٢: ١٦٩)، وهي ستبيّن تلك المسائل التي يسأل عنها الناس (٥: ١٠١): هذا هو سبب كونه حديثاً عجباً، ولا يمكن تقليده:

- «أولم يكفهم أنا نزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون» (٢٩: ٥١/٥٠).

لا توجد في القرآن عبارة تقول إن فيه أي شيء عجائبي، ما عدا حقيقة أن الوحي كله عجائبي بحد ذاته. مع ذلك فهو يدعى آية (٢٩: ٤٩/٤٨)، وآية كلمة يمكن أن تعني «أعجوبة»، وهكذا فمنذ تاريخ مبكر طورت الأرثوذكسية الإسلامية نظرية تقول إن عجائبية القرآن تكمن في عجائبية كماله الذي لا يقارن كإنشاء عربي. لقد كان الإعجاز الثقافي البارز للعرب الوثنيين شعرهم. والقرآن ليس شعراً (٣٦: ٦٩). إنه نوع من النثر المقفى ذي البنيان الموزون والذي يشبه إلى حد ما ما اعتاد الكهان القدامى قوله في حكمهم المواعظية، والتي ربما كانت استمراراً لشكل سامي قديم جداً لإعلان الأقوال الدينية[٣٨]. لكن كون محمد استخدمه لتقديم إعادة الصياغة النهائية لدين ابراهيم، فقد وصل إلى الكمال، والذي ليس باستطاعة الجن والإنس مجتمعين مضاهاته. هذا هو مذهب إعجاز القرآن الشهير، الذي هو حتى اليوم العنصر الأقوى الذي يعمل ضد أية مقاربة نقدية فعلية بين الشعوب الإسلامية لدراسة القرآن ككتاب مقدّس.

آلر جفري

جامعة كولومبيا ـ مدينة نيويورك

---

(٣٨) لقد برهن د. هـ. مولر على هذا في:

Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form; die Grundgesetze der Ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran, Wien, 1896.

التاريخ النصّي للقرآن

حيثما نجد ديانة لها كتاب مقدّس، فتلك الحقيقة تواجه العلم بمشكلة التاريخ النصّي لذلك الكتاب. ولا يوجد استثناء في هذا بين الديانات التاريخية. ففي حالة البوذية، على سبيل المثال، لدينا مشكلة الشريعة البالية Pali، الشرعة السنسكريتية، الشريعة التيبتية، والشريعة الصينية. وفي حالة الزرداشتية هنالك النقاش الأطول عمراً بين المثقفين الإيرانيين في هذه اللحظة بالذات بشأن النصّ الأفستي، وكما هو معروف جيداً، فإن نصّ الأسفار البهلوية هو مشكلة معقّدة إلى درجة مفرطة. وكل أجيال الدارسين في السنوات المئة الأخيرة وجدوا أنفسهم مواجهين بمشاكل جديدة فيما يتعلّق بنصّ العهد القديم، وما تزال ذاكرتنا متوهجة بالمتعة التي سبّبها اكتشاف برديات شستر بيتي Chester Betty وجزء من إنجيل رايلاند Ryland، اللذين أدّى كلاهما إلى حدوث نقاشات قوية بشأن المسائل المتعلقة بالتاريخ النصّي للعهد الجديد. وسواء أكان أمامنا نصّ «سفر الأموات»، القادم من الديانة المصرية القديمة، أم نصّ القرآن القادم من أحدث الديانات التاريخية الكبرى، فنحن لدينا مشكلة تاريخ النصّ.

لا نملك في حالة أي من الأديان التاريخية النصّوص المكتوبة باليد للكتب المقدّسة الأصلية. ما نملك بين أيدينا هو الوثائق التي كانت عند مختلف الجماعات والتي عرفت تحريفات عبر النقل تقريباً. هذا التحريف لا يعني تحريفاً بنيّة سيئة، فقد يكون بنية حسنة جداً فعلاً، لكنه مع ذلك تحريف. فالأفستا، على سبيل المثال،

دُوِّنت في الأزمة الساسانية بأبجدية جديدة بالاعتماد على رموز الأبجدية البهلوية، وليس لدينا أية معرفة حول ماذا كان يشبه الخط الأفستي الأصلي. على نحو مشابه فالأسفار العبرانية المقدّسة كما نعرفها موجودة «بالخط المربّع»، لكن هذا لم يكن الخط المستعمل حين كتبت نصّوصها الأصلية. أكثر من ذلك، «فالتنقيط» الموجود في نصّ كل النسخ التي لدينا هو إضافة حديثة نسبياً للنصّ، ونحن نعرف ثلاثة نماذج مختلفة من هذا «التنقيط» على الأقل. حين نصّل إلى القرآن، نجد أن نسخنا المخطوطة الأولى هي دائماً دون نقط أو علامات صوتية، وهي تختلف جداً بخطها الكوفي عن الخط المستخدم في نسخنا الحديثة. إن هذا التحديث للخط والتهجئة، وتزويد النصّ بالنقط والعلامات الصوتية، كانا، فعلاً، بنيّة حسنة، لكنهما تضمّنا تحريفاً للنصّ. وتلك هي مشكلتنا بالضبط. فنحن لدينا نصّ معتمد **textus receptus**، والذي هو موجود في كل النسخ العادية المستخدمة شعبياً. لكنه ليس نسخة طبق الأصل عن القرآن الأقدم، إنما هو نصّ والذي يعتبر نتيجة لعمليات مختلفة من التغيير وذلك مع مروره من جيل إلى جيل أثناء النقل ضمن الجماعة. ما الذي نعرفه عن تاريخ عملية النقل النصّي هذه؟

هنالك، بالطبع، نظرية أرثوذكسية فيما يخص هذا النقل النصّي. وللبارسيين في الهند نظرية أرثوذكسية تتعلّق بنقل نصّ الأفستا، وفي الأدب الرباني لدينا نظرية أرثوذكسية تتعلّق بنقل نصّ العهد القديم، ورغم أن العلم لا يستطيع القبول بهذه النظريات الأرثوذكسية، فهي مهمّة بسبب تقديمها لوصف مقبول تقليدياً عن النقل النصّي ضمن تلك الجماعات. يمكن الحديث عن النظرية الإسلامية الأرثوذكسية ببساطة تامة. فقبل خلق العالم خلق الله اللوح والقلم، وبناء على أمره كتب القلم على اللوح كل ما سيكون. وكلما ظهر نبي كان جبريل الملاك ينزل له وحياً من اللوح

الرسالة التي كان عليه أن يتلقاها. حين جاء النبي محمد، وحان وقت بداية رسالته، جاء الملاك جبريل إليه أيضاً، ومن وقت لآخر في زمن تجاوز العشرين سنة أنزل إليه وحياً تلك المقاطع من اللوح والتي كان عليه أن يعلنها ككلمة لله. وقد اعتاد جبريل كل سنة أن يراجع مع النبي المقاطع المنزّلة له في تلك السنة حتى يتأكد من أنها دوّنت بشكل صحيح. وفي آخر سنة من حياة النبي راجعا المادة مرتين. وحيث أن النبي من حين لآخر كان يعلن رسالته المتلقاة من جبريل للناس، فقد كان نسّاخه يدونونها، وهكذا فحين مات كانت كل المواد المعطاة له كوحي قد دوّنت وروجعت بعناية، بمعنى أنها كانت تدويناً دقيقاً لما هو مكتوب على اللوح المحفوظ في السماء. في زمن خلافة أبي بكر جعلت هذه المادة في شكل مصحف كأول تحرير للنصّ، والذي استخدم كنصّ رسمي لخلافته وخلافة خليفته عمر. لكن أثناء خلافة عثمان، وُجِد أن هذه المادة كانت تُتلى من قبل جماعات المسلمين المختلفة في أشكالٍ لهجوية مختلفة، فأرسل عثمان إلى حفصة، ابنة عمر وأرملة محمد، وطلب إليها أن تُحضر إليه النسخة التي كانت بحوزتها منذ وفاة والدها. ثم عيّن لجنة من رجال من قريش، وطلب إليهم أن يدونوا تحريراً جديداً بلهجة قريش النقية. وحين تم هذا جعل منها أربع نسخ وأرسل واحدة إلى الكوفة، واحدة إلى البصرة، واحدة إلى دمشق، وواحدة إلى مكة، وأمر بإتلاف كل النسخ الأخرى الموجودة. وكل نسخنا الحديثة تنحدر مباشرة من نصّ عثمان الرسمي المعياري هذا.

والنصّ المعياري المصري لعام ١٣٤٢، يقول بوضوح فعلاً:

> «إن نصّه الساكن مأخوذ مما دونه الكتبة في النسخ التي أرسلها عثمان إلى البصرة، الكوفة، دمشق، ومكّة، والنسخة التي صُيّعت لشعب المدينة، وتلك التي أبقاها لنفسه، وقد نُسِخَت النسخ عن أولئك».

لكن ليس هذا هو تاريخ النصّ الذي يقرأه العلم الحديث.

أولاً، من المؤكد تماماً أنه حين مات النبي لم تكن هنالك مجموعة مراجعة ومنظمة من مواد آياته الموحاة. إن ما لدينا هو ما أمكن جمعه في وقت متأخر نوعاً ما من قبل قادة الجماعة حين بدأوا يحسّون بالحاجة إلى مجموعة أقوال النبي، وكان الكثير منها في ذلك الوقت ضائعاً، ولم يكن ممكناً تدوين أجزاء أخرى إلا بشكل متشظ. وهنالك حديث محدد وقديم، موجود في مراجع عديدة، يقول: «لقد أُعيد رسول الله قبل أن يتم أي جمع للقرآن». تعتقد الأرثوذكسية الإسلامية أن النبي ذاته لم يكن يستطيع القراءة ولا الكتابة، لكن في جيلنا هذا وصل البروفسور توري Torry من بيل والدكتور ريتشارد بل R. Bell من أدنبره، كل يعمل على حِدَة، إلى نتيجة تقول إن دليلاً داخلياً من القرآن ذاته يشير إلى حقيقة أنه استطاع الكتابة، وأنه قبل موته ببعض الوقت قام بتحضير مواد لكتاب، كان سيتركه لشعبه ككتاب مقدّس، يكون بالنسبة لهم ماكانت التوراة بالنسبة لليهود أو الإنجيل بالنسبة للمسيحيين. وهنالك فعلاً حديث غير قانوني متداول بين الشيعة، يقول إن النبي جمع مقاطع آياته الموحاة المكتوبة على الأوراق والحرير والرق، وقبل موته تماماً أخبر صهره علياً أن تلك المواد مخبأة خلف سريره، وأمره أن يأخذها وينشرها في شكل مصحف. لذلك ليس من المستحيل أنه كان ثمة بداية لجمع مادة الوحي قام بها النبي ذاته، ومن الممكن أيضاً أن الدكتور بل Bell قد يكون محقاً في الاعتقاد بأن بعضاً من هذه المواد على الأقل يمكن تقصيه في قرآننا الحالي. مع ذلك لم يكن هنالك حتماً قرآن موجود ككتاب مجموع، منسّق، ومحرّر، حين مات النبي.

لا يبدو في البداية أن قادة الجماعة، الذين تولّوا مسؤولية الجماعة بعد ذهاب النبي، أحسوا بالحاجة لأي جمع للآيات الموحاة. ولم تبدأ تلك الحاجة إلى تدوين هذه الآيات الموحاة تُشعِر بذاتها، إلا بعدما بدأت الجماعة تفتقر إلى الوضع الجديد

الذي وحدت فيه ذاتها. حين كان النبي حيًا، كان نبع الوحي، إذا صح القول، مايزال مفتوحاً. وفي أي وقت قد تأتي أوامر جديدة تنسخ الأوامر الأقدم منها التي لم تعد تصلح لحياة الجماعة المتطورة؛ أو قد تأتي آيات موحاة جديدة لمواجهة الأوضاع الجديدة التي كانت تنشأ. وحياة الجماعة المتطورة بسرعة في المدينة كانت تعني أن الجماعة المسلمة كانت تواجه باستمرار من مشاكل للجماعة غير متوقعة، وكانوا يعتادون على نحو متزايد على المجيء إلى النبي للإرشاد، ولحل مشاكلهم. والشكل الاعتيادي الذي أخذته تلك الإرشادات كان شكل الآيات الموحاة. لكن بموت النبي، توقف نبع الآيات الموحاة عن التدفق، وكان على خلفائه الذين جاءوا بعده مباشرة أن يقوموا بتوجيه الجماعة بما يتفق مع ما يعرف من الوحي الذي تم إعطاؤه.

لكن أي مادة وحي كانت متاحة لخلفاء محمد الأوائل هؤلاء؟ كان هنالك بعض المقاطع، خاصة مقاطع ذات صفة تشريعية، أمر النبي ذاته بتدوينها، والتي كانت في حيازة الجماعة. كانت هنالك أيضاً مقاطع ذات طبيعة ليتورجية مستخدمة في الصلوات اليومية، ويحفظها عن ظهر قلب عدد لا بأس به من أفراد الجماعة، مكتوبة أم لا. وربما كان هنالك مقاطع بصيغة مكتوبة بين ممتلكات النبي الخاصة. كان هنالك حتماً مقاطع كثيرة من الآيات الموحاة التي كتبها أفراد من أعضاء الجماعة، ليس لأن النبي أمرهم بفعل ذلك، بل لأنهم هم أنفسهم كانوا مهتمين أن تكون بحوزتهم بصيغة مكتوبة. ثم كانت هنالك ذاكرة الجماعة. قد يكون صحيحاً ذلك التقليد الذي يقول إن الآيات الموحاة التي أعلنها النبي كانت، باستثناءات قليلة، قصيرة نسبياً، وهنالك أعضاء عديدون في الجماعة باستطاعتهم تذكّر عدد الآيات الموحاة المعطاة في مناسبات مختلفة. وحين احتاج القادة الأوائل للجماعة إلى معرفة ما إذا كان ثمة إرشادات تخصّ مسألة أو أخرى، كانوا يتوجهون إلى مصادر المعلومات تلك.

من المحتمل أنه حتى في حياة النبي كان هنالك أعضاء بعينهم من الجماعة والذين أظهروا اهتماماً في «جمع» أقوال نبيّهم. لا شيء في هذا غير عادي. إنّ هذا تحديداً هو الذي قدّم في الجماعة المسيحية الأولى «أقوال يسوع» والتي نجدها بين المادة الأساسية للأناجيل. نجد حتماً بعد وفاة النبي أعضاء بعينهم من الجماعة اهتموا بتضخيم مجموعاتهم من أقوال النبي، وهؤلاء هم الذين صاروا يعرفون بالقرّاء، والذين أصبحوا مخزوناً للآيات الموحاة، والذين كان باستطاعة القادة المدنيين أن يتوجهوا إليهم للاستعلام، حين تكون إلى ذلك حاجة، ما إذا كان هنالك آية موحاة تحدّد كيفية تعاملهم مع هذا الوضع أو ذاك. وبعض هؤلاء القرّاء اختاروا أن يحفظوا ما استطاعوا اكتشافه من مختلف الآيات الموحاة، بينما اختار آخرون أن يحوّلوا مجموعاتهم إلى شكل مدوّن. وهنالك ما يوحي بأن النبي ذاته كان قد بدأ في تنظيم مجموعة قرّاء والذين كانوا سيصبحون حماة الوحي، لكن الدليل على هذا واهٍ للغاية وتاريخ القرآن الأول ما يزال مصحوباً في الغموض الأكبر.

لكن لدينا هنا مرحلتنا الأولى في تاريخ النصّ القرآني. ربما لم يكن ثمة نصّ محدّد حين كان النبي حياً، ونسخ مادة قديمة أو إضافة مادة جديدة كانا ممكنين دائماً. لكن بموته انتهت الحالة، ونحن لدينا ما كان محفوظاً من مادة الوحي، بعضها بشكل تحريري، وبعضها بشكل شفوي، بين أيدي الجماعة، والتي مالت لأن تصبح مادة تهتم بها على نحو محدد جماعة صغيرة من الاختصاصيين. يقول التقليد إن ما قاد إلى المرحلة التالية في تاريخ النصّ هو الخوف المفاجئ من فقدان هؤلاء الاختصاصيين. ونحن نقرأ أنه في معركة اليمامة عام ١٢هـ كان العديد من القرّاء بين القتلى بحيث صحا عمر فجأة إلى الحقيقة القائلة إن معارك أخرى قليلة مثل معركة اليمامة سوف تعني أن جزءاً ضخماً من مادة الوحي سيضيع إلى الأبد، وهكذا جاء إلى الخليفة أبي بكر وحثّه على ضرورة جمع هذه المواد التي كانت

بحوزة القراء وتدوينها في صيغة ثابتة، قبل أن يفوت الأوان. لكن والحالة هذه فنحن نجد إشارات عديدة في التقليد إلى الآيات التي «ضاعت في يوم اليمامة». تكمل القصة فتقول إن أبا بكر، مانع متسائلاً من يكون هو حتى يفعل شيئاً لم يفعله النبي ذاته، ولم يترك بشأنه وصيّة. لكن عمر أقنعه، فاستدعى زيد بن ثابت، الذي كان أحد كتّاب النبي، وأمره أن يجمع من الجماعة كل ما عندهم من الآيات الموحاة للنبي، وأن يدوّنها بشكل جيد. ويقال إن زيداً اعترض أيضاً، متسائلاً بأن العمل الذي أخذوا على عاتقهم فعله لم يرَ النبي ضرورة لعمله، ولم يترك بشأنه وصيّة. لكن عمر أقنعه هو أيضاً بضرورة العمل وأهميته، وزيد، كما يقول التقليد، راح يجمع المواد من الأوراق، من العظام البيضاء، من ألواح أكتف الجمال، ومن صدور الرجال. بكلمات أخرى، فقد جمع المادة التي توفرت له، شفوية كانت أم تحريرية، في محاولة للحصول على أول نصّ محدد من الآيات الموحاة.

وهكذا نال النصّ احترام التقليد باعتباره معلناً رسمياً من قبل أبي بكر، وصار لدينا بالتالي أول تحرير لنصّ القرآن. ترغب التقنية الحديثة بقبول الحقيقة القائلة إن أبا بكر كان عنده مجموعة مواد الآيات الموحاة المعدّة لأجله، وربما أمر زيد بن ثابت بإعدادها. لكنها لا ترغب بقبول الزعم القائل إن هذا كان تحريراً رسمياً للنصّ. وكل ما نستطيع القبول به هو أنه كان مجموعة خاصة معدّة للخليفة الأول أبي بكر. ينكر بعض العلماء حتى هذا، ويؤكدون أن عمل زيد تمّ لأجل الخليفة الثالث عثمان، لكن بما أن عثمان كان شخصية غير موثوقة **Persona non grata** بالنسبة للتقليديين المتأخرين، فقد اخترعوا تحريراً أولياً على يد أبي بكر بحيث لا يكون لعثمان شرف القيام بالتحرير الأول. لكن لا بد أن أحداً أعدّ المجموعة التي قدّمتها حفصة، ابنة عمر، لاحقاً، لتشكّل جزءاً من المادة المستخدمة في تحرير عثمان، وهكذا علينا أن نفكر بمجموعة خاصة أعدّها إما أبو بكر أو عمر، وربما كانت فعلاً على يد الخليفة الأول ـ لكنها كانت مهمة خاصة، وليس رسمية.

دمشق، ومصحف أبيّ للسوريين غير أهل دمشق. هذا ما كان متوقعاً بالضبط، وله ما يوازيه كثيراً في حالة العهد الجديد، حيث النصّوص التي تحمل اسم النصّ السكندري، النصّ المحايد، النصّ الغربي، نصّ قيصرية، كانت تحريرات للنصّ، تختلف قليلاً بعضها عن بعض، وتفضّل مجموعات معينة من قراءات مختلفة، والتي تمت واستعملت في مراكز هامة بعينها من الحياة الكنسية. وحالما بدأت الكوفة، البصرة، دمشق وحمص في التطوّر إلى مراكز هامة للجماعة الإسلامية، كان من الطبيعي تماماً أن ترغب تلك المدن، إضافة إلى مكة والمدينة، بمجموعاتها أو مواد وحيها الخاصة، ويعكس التقليد حقيقة أن تحريرات مختلفة للمادة دخلت في الاستخدام في هذه المراكز المختلفة. تحريرات كهذه، في حين كانت تضم عموماً جذع المادة ذاته، فهي تختلف دائماً الواحدة عن الأخرى في احتواء مادة معيّنة أو استبعادها، وفي ما تختاره من بين قراءات مختلفة عديدة، وهذا يتحكّم بمصاحف الإسلام الحضرية القديمة هذه. وهكذا فنحن نعرف أن مصحف ابن مسعود حذف السور ١، ١١٣، و١١٤، وأن كلاً من مصحفي ابن مسعود وأبي موسى كانا يتضمنان سورتين قصيرتين، غير موجودتين في نصّنا الحاضر، في حين أن كمية معتبرة من القراءات المختلفة من هذه المصاحف يمكن جمعها من الأدب القواعدي، المعجمي، التفسيري والماسورتي للأجيال المتأخرة التي ظلت تذكرها وتناقشها. كان هنالك ذات مرة فعلاً، عدد من أعمال اختصاصية، تحمل اسم «كتاب المصاحف»، التي ناقشت على نحو خاص هذه المرحلة من المصاحف القديمة، وكانت حادثة سعيدة تلك التي مكّنت صاحب هذا الكتاب أن يكتشف وينشر نصّ الأنموذج الوحيد الباقي من هذه الكتب، أي «كتاب مصاحف» ابن أبي داود.

كان وجود هذه الاختلافات في النصّوص المستخدمة في مراكز مختلفة هو الذي قاد إلى المرحلة التالية من تاريخ النصّ. والقصة التي يودع فيها ذكرى هذا هي قصة حذيفة بن اليمان، الذي عند إرساله إلى الجيوش التي كانت تحارب في أذربيجان،

رُوِّع حين وجد الكوفيين والسوريين يتجادلون بشأن القراءة الصحيحة في المقاطع التي كانوا يستخدمونها في عباداتهم، بل لقد أنكروا في بعض الحالات أن يكون ما يستخدمه الآخرون جزءاً من القرآن فعلاً. فعاد حزيناً إلى الخليفة عثمان في المدينة وقال: «أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصّارى». اقتنع عثمان، فأرسل لزيد بن ثابت، وألقى على عاتقه واجب إعداد هذه التحرير الرسمي. ويقول التقليد إنه فعل أربعة أشياء في هذا السياق. أولاً نادى في المسجد طالباً من كل من لديه مادة وحي أن يأتي بها لزيد من ثابت. أرسل ثانياً إلى حفصة للحصول على المواد التي وصلت إليها من أبيها عمر. وحفصة أخرجت المواد من تحت سريرها، حيث وُجِد أن الدود أكل منها في بعض المواضع، لكنها على ما يظهر استخدمت لأجل تحرير عثمان، ومن ثم أعيدت إلى حفصة، لأنه عند جنازتها طلبها الحاكم، مروان، الذي حاول أن يأخذها منها عبثاً أثناء حياتها، من أخيها وأتلفها، خشية، كما قال، من أنه إذا انتشرت، أن تبدأ من جديد القراءات التي أراد عثمان كبتها. ثالثاً: عيّن لجنة للعمل مع زيد بن ثابت، لتدقيق كل المواد المرسلة، وعدم قبول إلا ما وجد عليه شاهدان، ورؤية ما إذا كان الذي كُتب قد كتب بلهجة قريش الأصلية. رابعاً، حين اكتمل العمل، صُنع منه نسخاً وأرسلها إلى أكبر المراكز الحضرية، مع أوامر بإتلاف كل ما كان متداولاً من مصاحف أو أجزاء من آيات أخرى. ويخبرنا بعض كتّاب التقليد أن هذه السنة عُرفت «بسنة إتلاف المصاحف»، ونسمع بعد ذلك فترة طويلة إصداء عدائية القراء المرّة لعثمان بسبب عمله الذي شرّع به تقليد النصّ المدني وحرّم استخدام أي نصّ آخر.

نال تحرير عثمان الرسمي قبولاً سريعاً وشبه شامل. ولا نسمع إلا في الكوفة عن مناصرة هامة لأحد النصّوص القديمة، فبسبب نصّ ابن مسعود استمرت هناك لبعض الوقت المجادلة حول مرجعية النصّ القانوني الجديد، لكن حتى الكوفة انقادت أخيراً إلى بقية المسلمين، وقبلت بالنصّ المدني.

لقد أمكن البرهان دائماً أنه حيث كانت المدينة بلدة النبي، وكانت موطن غالبية «المسلمين الأوائل» الذين كانوا الأقرب إلى النبي، فقد كان لتقليد النصّ المدني كل الفرص لأن يكون أكثر أنماط النصّوص تيسّراً. لكن مما يستحق التأكيد، أنه في زمن ما كان فقط نمط واحد من أنماط تقليد النصّ العديدة موجوداً، وعندما قام عثمان بتدوينه في صيغة محددة ونهائية، أغلق مرحلة في تاريخ النصّ. حتى ذلك الوقت كانت حقبة المصاحف القديمة، لكن منذ ذلك الحين وما بعد لا نتقصى إلا أثر تاريخ مصحف واحد فقط، وهو ذلك الذي يمثّل التحرير الرسمي لعثمان. لقد جرت محاولات لتجنب هذه النتيجة عن طريق الزعم بأن كل ما منعه عثمان كان إزالة الخصائص اللهجوية التي زحفت إلى التلفظ بالقرآن حين كان يتلى، وجَعْل نمط معياري للنصّ مكتوب بلهجة قريش الصافية. إن مسألة لهجة قريش هذه مذكورة فعلاً في التقليد الذي يشير إلى هذا التحرير، لكن الإدّعاء بأنها كانت مجرد مسألة اختلافات لهجوية يعني الجري عكس فحوى الروايات كلها. فالغالبية الساحقة في الاختلافات اللهجوية لم تكن لتمثّل في الصيغة المكتوبة البتة، وهكذا لم تكن لتحتاج إلى نصّ جديد. والقصص المتعلقة بزيد ورفاقه الذين كانوا يعملون على النصّ لجعله نقياً بالكامل تعني أنه كان ينظر إليهم باعتبارهم يدونون نصّاً جديداً de novo، لأننا نقرأ أنه حين كان هنالك شاهد واحد فقط أحياناً بالنسبة لمقطع معين كانوا ينتظرون حتى يعود شاهد آخر كان يعرف المقطع من الحرب، أو من غير الحرب، ويتلوه عليهم؛ كما كانت ثمة نقاشات بينهم حول موضع مقاطع بعينها في هذه المجموعة. أخيراً، فإن القراءات المختلفة التي وصلت إلينا من مصحفي أبيّ وابن مسعود، تظهر أنها كانت اختلافات نصّية فعلية وليس مجرد اختلافات لهجوية.

لكن النصّ الذي شرّعه عثمان كان نصّاً ساكناً مجرداً، يتضمن إشارات لإظهار نهايات الآيات، لكنه لا يتضمن نقطاً لتمييز الأحرف الساكنة، ولا علامات

صوتية، ولا إشارات خاصة بالتهجئة من أي نوع. ولسوء الحظ لا نعرف بشكل دقيق نمط الخط الذي كتب به. إن الشظايا الأقدم من المخطوطة القرآنية التي وصلت إلى أيدينا مكتوبة كلها بنوع من الخط نما في مدينة الكوفة كخط خاص بكتابة القرآن، والذي ندعوه بالخط الكوفي. لكن أياً من هذه الشظايا قد لا تعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري، ومن المشكوك به فعلاً ما إذا كان أي منها أقدم حقاً من القرن الثالث. وغالباً ما يقرأ واحدنا عن وجود نسخ قرآن مكتوبة بيد عثمان، أو بيد علي، أو بيد ابني علي الحسن والحسين، لكن أقاويل كهذه هي ثمرة المخيلة الدينية ليس إلا. وقد جمع البروفسور برغشترايسر **Bergsträser** نحواً من عشرين إشارة إلى مزاعم لمراكز الإسلام المختلفة عن امتلاك مصحف عثمان الشهير ذاته، الذي كان يقرأ به حين اغتيل، والذي لوّن دمه صفحاته.

كان على القارئ وهو يواجه نصّاً ساكناً مجرّداً أن يفسّره بوضوح. فقد كان عليه أن يقرّر ما إذا حرف بعينه كان «شيناً» أم «سيناً»، «صاداً» أم «ضاداً»، «فاءً» أم «قافاً»، وهكذا؛ وبعدما يستقر قراره كان عليه أن يقرر بعد ذلك ما إذا هو يقرأ صيغة فعلية بالمبني للمعلوم أم للمبني للمجهول، ما إذا هو يتناول كلمة بعينها كفعل أو كإسم، ما دامت قد تعني كلاهما، وهكذا. في الجيل الأول لم تكن هذه المشكلة جدّية بالنسبة للقرّاء، لأن تذكر ماهية النصّ كانت ستقرر في مقاطع كثيرة كيف ستنقط المادة وتحرّك، وأين ستكون التوقفات التي حكّمت المعنى. نظرياً، باستطاعة المرء الافتراض أن هذا التقليد الشفوي حول كيفية قراءة النصّ أمكن نقله بحرص من جيل إلى جيل، كما كانت الحالة عليه مع الشعر القديم، لكن عملياً، الكمية الكبيرة من القراءات المختلفة التي تم تسجيلها تثبت أنه لم يكن هنالك تقليد ثابت بشأن هذه المادّة المنقولة. ومنذ نشر نصّ عثمان الرسمي حتى عام ٣٢٢هـ نحن في حقبة «الاختيار»، ومن الملفت للنظر جداً أنه رغم أن النصّ العثماني يعتبر الآن

كأساس، فإن علماء مشهورين كثر، حتى نهاية الحقبة، اعتادوا أن يظهروا تفضيلهم في مقاطع بعينها لقراءات من أحد المصاحف القديمة غير العثمانية. وكما توقعنا فنحن نجد أن «اختيار» معلمين مشهورين معينين مال لأن يُستَخدام على يد تلامذتهم وأن ينال قبولاً في دوائر واسعة تقريباً، وهكذا فقبل أن يمضي وقت طويل بدأنا نسمع على تلاميذ يدرسون «رواية» هذا وذاك بالنسبة «للقراءة» أي، مخططها، أولاً للتنقيط ومن ثم لإضافة الحركات الصوتية للنصّ غير المنقط والخالي من الحركات الصوتية. وراح هذا يتبلور في المراكز الكبيرة حيث تجمّع الطلاب، وهكذا بدأنا مباشرة نسمع عن تقليد الكوفيين، تقاليد البصريين، أو السوريين، الخ، وذلك فيما يخص تنقيط النصّ وإضافة الحركات الصوتية إليه، وهذا يعني أن التقليد الذي سيطر في مدارسهم التي فيها تعليم قرآني قد تم تثقيفه. وفي تاريخ مبكر نوعاً ما نسمع عن ثلاثة مبادئ بزغت وأرسيت دعائمها لقيادة «الاختيار»، هي «المصحف»، «العربية»، و«الإسناد». هذا يعني أن القراءة المقترحة يجب أن تكون قراءة والتي ستضبط مع النصّ الساكن، وتكون متوافقة مع قوانين القواعد العربية، وأن تكون قراءة جاءت من مرجع محترم. كان هنالك، بالطبع، جدل بشأن هذه القواعد. وقد زعم بعضهم أنه ما دامت القراءة جيدة اللغة العربية ولها معنى جيد لا يهم إن كانت قد جاءت من مصحف عثمان أم من أي مصحف آخر، ما دام هم أيضاً جاءوا من زمن النبي. لقد ازدرى بعضهم «بالإسناد»، لكن الجميع قبلوا طبعاً أنه لا بد أن تكون القراءة بأسلوب عربي صحيح.

كانت المرحلة الثانية هي الإشارة إلى هذه القراءات في النصّ ذاته. لم يكن على المرء أن يعلّمها في النصّ، طبعاً، لأنه ما أن تم حفظها على نحو مناسب حتى استطاع القارئ أن يمسك نسخة عن النصّ الساكن ويقرأ وفق ما حفظ. لكن الذاكرة شيء خوّان للغاية، وبسرعة أُدخلت عادة تعتمد على ما يبدو على عرف شائع بين المسيحيين الذين يستخدمون الأسفار المقدّسة باللغة السريانية، وتقتضي

تعليم القراءات بنظام نقط، سوداء وملوّنة. ويوضّح التقليد أنه كانت هنالك معارضة كبيرة لإدخال هذه النقط في المصاحف، حيث اعتبر هذا «بدعة» يستشم منها رائحة الهرطقة. ليس هنالك إجماع في الراي حول أول من أدخل أنظمة النقط، والاسمان المفضّلان في هذا السياق هما يحيى بن يعمر ونصّر بن عاصم. كان هنالك في البداية حقبة ميوعة، وبين أيدينا فعلاً أجزاء من مصاحف والتي باستخدام النقط المتعددة الألوان يشار فيها إلى الاحتمالات المتعددة لتنقيط الكلمة ذاتها، في حين أن الغالبية العظمى من الكلمات لا تحمل نقاطاً مميزة بأية حال. هذا يوحي أنه في البداية لم تنقط إلا تلك الكلمات التي كان ثمة شك في قراءتها على نحو صحيح. ويقال إن القبول عموماً بعادة التنقيط وإدخالها بثبات إلى كل المصحف يعود إلى ما قام به القائد الشهير الحجاج بن يوسف، الذي كان ربما أشهر شخصية في الإسلام أثناء خلافة عبد الملك. وحين نقوم بفحص روايات ما فعله الحجاج في هذه المسألة، نكتشف مندهشين أن الدليل يشير بقوة إلى حقيقة أن عمله لم يكن مقيداً بتثبيت أكثر دقة لنصّ القرآن عن طريق مجموعة نقط تُظهر كيف كان يجب قراءته، بل يبدو أنه قام بتحرير جديد بالكامل للقرآن، ثم أخذ نسخاً عن نصّه الجديد وأرسلها إلى المراكز الحضرية الكبرى، وأمر بإتلاف النسخ القديمة الموجودة هناك، مثلما فعل عثمان قبله. بل يبدو أن هذا النصّ الجديد الذي أشهره الحجاج تعرّض لتبدلات كبيرة تقريباً. فالكاتب المسيحي الكندي في عمله الجدلي المعروف باسم «إعتذار الكندي»، يفتح مسألة جدلية حول التبديلات التي زعم أن الحجاج، كما يعرف الجميع، قام بها في النصّ القرآني، لكن العلماء ينظرون إلى هذا كمبالغة جدلية ليس إلا، وهو ما يتوقعه المرء في الكتابة الجدلية. لكن في «كتاب المصاحف» لابن ابي داود، المذكور للتو، دوّنا في فصل خاص قائمة قراءات في النصّ القرآني تعود إلى التبديلات التي قام بها الحجاج. إذا كان الأمر كذلك، فإن نصّنا المعتمد لا يعتمد على تحرير عثمان، بل على تحرير الحجاج بن يوسف.

جاء تحديد «الاختيار» عام ٣٢٢هـ حين استقرّ الوزيران ابن مقلة وابن عيسى، يقودهما العلاّمة الكبير ابن مجاهد، على سبعة أنظمة لقراءة النصّ، وأمرا بأن هذه وحدها هي الطرق القانونية المسموحة لتنقيط النصّ وإضافة الحركات الصوتية إليه. لم يمض قرارهم دون تحدٍ، لكن العقاب الصارم الذي حلّ بالعالمين الشهيرين، ابن مقسم وابن شنبوض، اللذين استمرا في حقهما في «الاختيار»، وفي أن يقرءا، إذا رأيا ذلك مناسباً، قراءات في المصاحف القديمة، أقنع القرّاء مباشرة أن حقبة «الاختيار» انتهت، فقد واجههم تقييد ميّز مرحلة جديدة في تاريخ النصّ.

الأنظمة السبعة التي اختارها ابن مجاهد كانت أنظمة نافع من مدرسة المدينة، ابن كثير من مدرسة مكة، ابن عامر من مدرسة سوريا، أبو عمر من مدرسة البصرة، وعاصم، حمزة والكسائي من مدرسة الكوفة. لكن اختياره لم يمض دون تحدٍّ. فقد عارض بعضهم جدياً حقيقة أن يكون ثلاثة من بين السبعة من مدرسة الكوفة، وأراد أن يستبدل أحدهم بقارئ من مدرسة أخرى، بعضهم كان يفضل أبا جعفر من مدرسة المدينة، وآخرون يعقوب من مدرسة البصرة. كانت مكانة الكسائي في المجموعة متحداة على نحو خاص، وترشيح خلف من مدرسة الكوفة قمع بقوة لفترة طويلة. مع ذلك فقد تم اعتماد اختيار ابن مجاهد، وما تزال أنظمة سبعته هي الأنظمة القانونية، مع أنه في أمثلة عديدة تواصلت الأعمال الماسورتية، كما هي الحال على سبيل المثال في عمل ابن الجزري الشهير «النشر»، في تدوين فوارق العشرة، أي، السبعة والثلاثة الذين قمع ترشيحهم. لكن بعض الأعمال الماسورتية احتفظت بالفعل بأربعة عشر نظاماً، والتي تتضمن إضافة إلى العشر قراءات قراءات لأربعة قرّاء آخرين، هم ابن المحيصن من مكة، الحسن من البصرة، اليزيدي من البصري، والأعمش من الكوفة، الذين كان لأنظمتهم بعض المساندة باعتبارها أكثر جدارة من تلك التي اختارها ابن مجاهد حتى تُحتوى في السبعة

وتكون قانونية، لكنها فشلت في الحصول على أي قبول عام. وعمل البنّاء الشهير «الاتحاف»، على سبيل المثال، يسجل قراءات الأربعة عشر جميعاً. وبعد فإن مطالب كانت تُدّعم هنا وهناك، لكن لأسباب ليست واضحة إطلاقاً، كان ابن مجاهد قادراً على الحصول على دعم رسمي لسبعته، وقد نالوا قبولاً واسعاً جداً خلال نصّف قرن.

الأنظمة التي بين أيدينا لأي من هؤلاء السبعة غير موجودة بالصيغة التي أعطاها إياها مؤسسها. هذه الأنظمة السبعة نُقِلت في المدارس، وبعد قبولها قانونياً بفترة قصيرة نجد «روايات» عديدة جداً حول كيفية قراءة كل منها. وفي حالة واحد أو اثنين منها كانت «الروايات» كبيرة جداً في العدد. وعندما كتب الداني، الذي مات عام ٤٤٤هـ، عمله «تيسير»، كانت روايتان لكل من هذه السبعة قد اختيرتا باعتبارها قانونيتين، والإقرار الرسمي كان لهما فقط. وليس لدينا أية معلومات عن كيفية اختيارها، ولا نستطيع في الوقت الحالي أن نغامر بتخمين. كل ما نعرفه أن عملية تثبيت النصّ اجتازت هذه المرحلة الأخرى، وقد سجلها الداني بحد ذاتها. لقد اختير لأجل نافع روايتا قالون وورش؛ ولأجل ابن كثير روايتا قنبل والبزي؛ ولأجل ابن عامر روايتا ابن ذكوان وهشام؛ ولأجل أبو عمر روايتا الدوري والسوسي؛ ولأجل حمزة روايتا خلف وخالد؛ ولأجل عاصم روايتا حفص وأبي بكر؛ ولأجل الكسائي روايتا الدوري وأبي الحارث. وكل هذه الروايات قانونية. ولا نعرف القرار الرسمي الذي أُخذ لجعل هذه الروايات وحدها المسموحة بشكل خاص، وهكذا فاستخدام كلمة «قانوني» ليس دقيقاً جداً، بل إن هذه الروايات وصلت إلى مكانة المرجعية الوحيدة والتي لا نملك لأجلها كلمة أكثر مناسبة من قانونية. وواحدة أو أخرى منها، بحد ذاتها، كانت ستُتّبع حين كان الكتبة يكتبون المصاحف الجديدة ويضيفون إليها علامات التنقيط والعلامات الصوتية.

لكن هذه الأنظمة لتعليم القراءات، لم تكن الشارات الوحيدة المضافة إلى النصّ. فالشارات من أجل نهايات الآيات تظهر في أجزاء قديمة جداً من المصاحف التي بحوزتنا، مع أنه لا يوجد إطلاقاً اتفاق شامل بالنسبة لمكان علامات التوقف هذه، وهكذا صارت هذه مسألة يجب تسويتها في المدارس، ويدوّن هؤلاء الماسوريون جداول بنهايات الآيات الكوفية، أو بنهايات الآيات البصرية أو السورية أو المدنية، كما هي الحال ربما، وأحياناً تم إدخال علامات في النصّ للإشارة إلى الموضع الذي يوجد فيه تقليد آخر حول المكان الذي يجب أن تكون فيه النهاية. لقد عُلّمت السور أيضاً منذ وقت قديم جداً، لكن دون إرشادات. وهكذا تبدأ عادة وضع اسم السورة على رأسها. وقد استخدمت أسماء مختلفة في مناطق مختلفة، وحتى هذا اليوم لا يوجد اتفاق كامل بشأن الأسماء التي تظهر على رأس سورة معينة في نسخ القرآن المطبوعة في مراكز مختلفة. لكن إضافة إلى السور والآيات، بدأ تعليم أقسام أخرى من النصّ. فقد وضع بعض الكتّاب علامة عند نهاية كل عشر آيات أو خمس؛ قسّم بعضهم النصّ إلى سبعات، وعلّموا نهاية كل واحدة منها في النصّ؛ استخدم بعضهم علامات خاصة لبدايات ونهايات الأنصاف، الأرباع، الأثمان، الخ. كانت هنالك عادة أكثر شيوعاً وتقتضي تقسيم النصّ إلى ثلاثين جزءاً بحيث يقرأ كل جزء في كل يوم من الشهر، وهذه الأقسام، مع الأرباع والأنصاف فيها، كانت تُعلّم بحرص، وهذا التقسيم إلى أجزاء وأحزاب صار شائعاً جداً إلى درجة أن علماء المسلمين العتيقي الطراز في هذا اليوم يستشهدون من القرآن بالجزء والحزب أكثر من السورة والآية. أهمية علمية أكبر احتلها إدخال علامات التوقف، والتي هي، مثل المجموعة المشابهة من علامات التوقف في الكتاب المقدّس العبراني، دليل للمعنى والوظيفة التي هي على وجه الدقة لعلامات التنقيط عندنا. كانت أقدم مجموعة من علامات التوقف هذه بسيطة جداً

وقد استعملت للإشارة إلى «لا توقف»، «توقف خياري»، و«توقف ضروري»، لكن هذه العلامات تطورت في المدارس إلى أنظمة أكثر تفصيلاً بتوسيع أنماط التوقف الخياري، مع أنه كان ثمة اختلاف كبير أيضاً بين المدارس بشأن المكان الدقيق الذي يجب أن توضع فيه علامات«لا توقف» و«توقف إختياري». وإضافة هذه العلامات إلى النصّ تمثّل، طبعاً، خطوة أخرى في تاريخ عملية تثبيت نمط النصّ المعتمد، مع أنه من غير الممكن بعد كتابة كامل قصة الطريقة التي تطورت بها أنظمة التوقف المختلفة هذه.

خطوة أخرى في هذه العملية، والتي كانت خطوة ذات أهمية كبيرة، لكن أصلها محجوب في الغموض حالياً أيضاً، وهي اختيار الأنموذج المعياري. وسوف يتذكّر دارسو العهد القديم أن النصّ الساكن في الأسفار العبرانية مأخوذ عن المخطوطة التي تمثّل أحد النماذج المعيارية، والتي اختيرت ذات مرة ليتبعها الكتبة وتُقدّم بأمانة دقيقة، وهكذا بحيث أنه حتى أخطاء تهجئتها وخصائصها التهجرية كان يجب أن تُقدّم في كل النسخ. الشيء ذاته يصح على القرآن. فحين كان الداني يكتب «المقنع» و«التيسير» كان يختار هذا الأنموذج المعياري، لأنه في «المقنع»، الذي هو كتاب يحتوي تعليمات للكتّاب الذين ينسخون نماذج من القرآن، يقدّم بالتفصيل القواعد التي يجب عليهم مراعاتها في عرف مهنتهم، وهكذا يعدّد بحرص كل التهجيات الخاصة وغرائب التهجية التي يجب أن يكونوا حريصين على تقديمها في نسخهم، حتى لو كانوا يعلمون أنها أخطاء. وهكذا ففي ١٩: ١ يجب أن تكتب «رحمت» بالتاء المفتوحة وليس «رحمة» العادية؛ في ١٨: ٣٦ يجب أن تكتب «لكنا» بالألف الممدودة في نهايتها عوضاً عن «لكن» العادية؛ وفي ٢٠: ٩٥ يجب أن تكتب «يبنوم» عوضاً عن «ياابن أم»؛ في ١٨: ٤٧ يجب أن تكتب «مال هذا» عوضاً عن الصيغة الصحيحة «ما لهذا»؛ ٣٧: ١٣٠ يجب أن تكتب

«آل ياسين» عوضاً عن «الياسين» وهكذا. من كان كاتب هذا الأنموذج المعياري، وكيف تمّ اختيار الأنموذج، سؤالان لم نستطع الإجابة عليهما بعد. لكن النظرية الأرثوذكسية تقول إن هذه الخصوصيات كانت موجودة أيضاً في «الإمام»، وهو النصّ الساكن المعياري الذي حُضّر بناء على أوامر عثمان، لكن كون هذه الخصوصيات لا تظهر دائماً في الشظايا القديمة من المصاحف الكوفية فمن المشكوك به أن يكون الأمر كذلك.

كل الأنظمة السبعة المذكورة آنفاً لها القانونية ذاتها، والقرآن يمكن تلاوته وفق أي من «الروايتين» المختارتين لكل نظام. لكن مَا من نصّ مكتوب يستطيع أن يعبّر في النصّ عن كل الاختلافات للسبعة جميعاً. وهنالك بضع نماذج معروفة من شظايا المصاحف الكوفية المدوّن فيها قراءات مختلفة في حالة كلمات مفردة، وذلك باستخدام نقط مختلفة التلوين. وهنالك أيضاً بضع مخطوطات معروفة بحواشيها على الهامش والتي تقدّم خياراً للقراءات المختلفة من بين السبعة أو حتى من بين ثمانية. لكن العرف العادي بل الوحيد الممكن واقعياً هو أن يكتب النصّ وفق أحد الأنظمة السبعة. لم يجرِ مسح منظم لكل المخطوطات القرآنية بنية تحديد النصّ، لكن على قدر الفحص الذي أجري عليها فالنتيجة تُظهر أن ثلاثاً فقط من الروايات الأربع عشرة الممكنة معروف أنه كان لها حظوة كبيرة في كتابة المصاحف. ففي السودان حتى إلى ما قبل جيل، كان هنالك على ما يظهر نصّوص مكتوبة بحسب نظام الدوري البصري. وفي شمال افريقيا، من طرابلس إلى مراكش، الصيغة العامة للنصّ الموجود في المخطوطات، وفي العديد من النسخ المطبوعة حجرياً، هي تقليد ورش المدني. وفي كل الأماكن الأخرى من العالم الإسلامي فإن نمط النصّ الأوحد الموجود في الاستعمال هو نمط حفص الكوفي راوي عاصم. ونصّ حفص هذا حلّ بالكامل في السودان محل نصّ الدوري، وحل بسرعة محل نصّ ورش في شمال إفريقيا. وهكذا نصل إلى نهاية تاريخ النصّ القرآني مع سيطرة

عملية لنصّ حفص والذي يعتبر «النصّ المعتمــد» لكـل الإسـلام. وبسـبب هـذا قـامت النسخة المعيارية المصرية عام ١٣٤٤هـ بمحاولة لتنقية النصّ من تحديثـات التهجئـة ومـن أثقاله بالعلامات الماسورتية، لاستعادة النمط الأصلي مـن نـصّ حفـص بقـدر الإمكـان. وبسبب استخدام محرريها لمصادر متأخرة نسبياً عوضاً عن العودة إلى مصــادر معلوماتنا الأولى فيما يخص نصّ حفـص هـذا، لم ينجحوا تمامـاً في تقديـم أنموذج صـاف لنـصّ حفص، لكنه أفضل من أي شيء متاح آخـر، وهـو يفـوق كثيراً نـصّ فلوغـل Flügel الذي استخدمه العلماء الأوروبيون وحده تقريباً منذ ظهوره لأول مرة عام ١٨٣٤.

المرحلة التالية سوف تكون مرحلة نصّ نقدي. والشيء الأنموذجي هو أن يُطبع على إحدى الصفحات نصّ ساكن مجرد بالخط الكوفي، يعتمد علـى أقـدم مخطوطة بين أيدينا، وعلى الصفحة المقابلة نصّ حفص محرر نقدياً، وفي أسفل الصفحة تقـدّم مجموعة كاملة من كل القراءات المعروفة. لقد كان كـاتب هـذه الصفحـات يعمـل بالتعـاون مـع البروفسـور برغشترِيسـر في هـذا المشـروع، وقـد بُـدئ في المســألتين المترابطتين. فكاتب هذه الصفحات دخل في كل الأدب المطبوع وفي كمية لا بـأس بها من مواد المخطوطات لجمع القراءات المختلفة. وأســس برغشتريسـر في ميونيـخ أرشيفاً قرآنياً بدأ فيه بجمع صور وثائقية عن كل المخطوطات القرآنية الأولى، وكـل المواد الماسورتية المتعلقة بها. وبعد موته المفاجئ استمر هذا الأرشيف وتطـور علـى يـد خليفتـه اوتـو برتسـل Otto Pretzel، لكـن برتسـل قتـل خـارج سباسـتبول Sebastopol خلال الحرب الأخيرة، وأُتلِف الأرشيف كلـه في ميونيـخ بفعـل قنبلة ومن ثم النار، وهكذا فلا بد من البـدء مـن جديـد بهـذا الواجـب الجبـار كلـه من البداية. لذلك من المشـكوك بـه للغايـة مـا إذا كـان جيلنـا سـيرى إكمـال التحرير النقدي الفعلي لنصّ القرآن.

ملحق أوّل[1]

العلاقة بين الأغاداه والحكايا الإسلامية[2]

من الطبيعي أنّ أصول التأثير المتبادل بين الأغاداه والإسلام إنّما ترجع إلى زمن أكثر تأخراً، تماماً مثلما هي حال أثر الأغاداه على الكنيسة. لكن الواقع يقول، إنّ اعتماد الكنيسة على الأغاداه اليهوديّة أكثر مباشريّة، كون آباء الكنيسة، مثل أوريجانس، إيرنيموس، أفراهاط، وابن العبري درسوا على أيدي علماء يهود. من ناحية أخرى، فقد كانت ردّة فعل الأغاداه التناثية نقديّة للغاية على الكنيسة. وكما يقول الرهبان، فمعرفة القرآن بالتوراة أقلّ منها من معرفته بالأغاداه – فالواقع أنّ القرآن يرى التوراة في ضوء الأغاداه. وهنالك مراجع خاصّة بشأن القصص التي تحكي عن ماضي إسرائيل. أقدم هؤلاء كان عبدالله بن سلام، الذي اعتنق الإسلام على يد محمّد ذاته. لكن أهمّهم كان كعب الأحبار ووهب بن منبّه وابن عباس وابن إسحاق.

---

(1) هنالك عمل هام تناول هذه المسألة قدّمه الباحث د. سدرسكي D. Sidersky، حمل عنوان أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي حياة الأنبياء Les Origines des Légends musulmanes dans le Coran et dans la Vie des Prophètes باريس، 1933. المترجم العربي.

(2) النص القادم هو دراسة مبسّطة تستند أساساً إلى عمل غنزبرغ أمام، «أساطير اليهود، Legends of the Jews»، وقد أرسله إلينا البروفسور هـ. ملكوفسكي، الخبير في هذا المجال، المترجم العربي.

تبدي القصص الإسلامية نوعاً من التفضيل لشخصيات توراتية بعينها. ويلفت غنزبرغ انتباهنا إلى حقيقة أن الأغاداه، الأكثر قدماً، ذات الطابع الأممي، تفضّل إبراهيم؛ في حين تفضّل تلك الأكثر حداثة، ذات الطابع القومي، يعقوب (V, 257, 35). وتقودنا هذه الفكرة النيّرة أيضاً إلى فهم القصص المتعلّقة بآدم، إدريس، نوح وأيّوب، وتقديرها حقّ قدرها. مع ذلك فهو يفسّر علاوة على ما سبق تفضيل القصص الإسلامية لكلّ من آدم وإبراهيم. لكن تفضيل الإسلام ليوسف وسليمان والعزير ما يزال بحاجة إلى المزيد من الشرح.

التفضيل واضح أيضاً في مقولات بعينها. وهكذا فالقصص الإسلامية تميل على نحو خاص إلى النقليّة[1]. فهي مولعة بنقل المواضع والإجراءات والظروف إلى دنيا الأنتيك[2]، إلى الأسلاف وعلى نحو أكثر تحديداً إلى إبراهيم بل حتى إلى آدم. فعلى سبيل المثال، تذكر القصص الإسلامية أنّ إبراهيم قدّم أضحيته حيث قدّم آدم وهابيل أضحيتيهما. بل إنّها مولعة في توسيع دائرة الأنبياء، وهي مولعة أيضاً في الحكايا الخرافيّة، مثل، فهم كلام الحيوانات، المسخ إلى قردة وخوار العجل الذهبي.

لقد أخذت القصص الإسلامية عن الأغاداه باستفاضة. إنّها تستقرض الكثير، لكنّها بين الفينة والأخرى تقرض أيضاً. فهي غالباً ما تخترق مقولات الأغاداه، مفسّرة وموسّعة وأحياناً معمّقة إياها، وهذه الأغاداه الموسّعة والمعمّقة موجودة في المدراش المتأخر، خاصّة بركه راب

(1) ستُعرّف هذه الكلمة لاحقاً. المترجم العربي.
(2) الأنتيك، من اللاتينيّة antiquus، هو كلّ ما يعود إلى العصور القديمة، خاصة ما قبل الوسطى. المترجم العربي.

أليعيزر، تنحوما، سفر ها - يشار، عدد راباه، مدراش ها - غدول ويرهاميثل. هذا التحوّل بارز على نحو خاص في القصص المتعلّقة بآدم، وإبراهيم، ويوسف وسليمان.

في بعض النماذج، نجد أن الأغاداه المتأخّرة تعرف القصّة الإسلامية وتعارضها. وفي بعض الحالات تكون القصّة الإسلامية أصيلة.

1 ـ الشخصيات المفضّلة في القصص الإسلامية:

أ ـ آدم:

تبدو الأغاداه القديمة مندهشة من حكمة آدم في تسمية الأشياء. فالملائكة يقلّلون من شأن خلق الإنسان. ماذا دهاه؟ يقول الله من ثم للملائكة إن حكمة آدم تفوق حكمتهم. أحضر الله إليه الحيوانات جميعاً. لم تستطع الملائكة تسميتهم، لكن آدم سمّاهم كلّهم (تكوين راباه XVII.4). كذلك فإنّ فيلو يرى في قدرة آدم على تسمية الأشياء مظهراً من مظاهر حكمته (V, 83, 29). ويمكن أن نجد أيضاً مناقشة لمسألة ما إذا كانت الأسماك قد تلقّت أسماءها من آدم مع الحيوانات أم لا (V, 59.190). لكن الربط بين القصّة المتعلّقة بسقوط الشيطان والقصّة المتعلّقة بتسمية الأشياء من قبل إلداد هداني **Eldad Hadani** (غنزبرغ V, 84.34) إنّما يشير إلى تأثير إسلامي. كذلك فهو يثبت أيضاً وجود مدراش ضائع لسعاديا حول مسألة إطلاق الأسماء.

سنوات الحياة المنقولة:

لقد مُنح آدم أحد أيام الله؛ وهذا يعني أنّه كان سيعيش ألف سنة بحسب

المزمور 90:4[1]. مع ذلك فهو لم يعش غير تسعمئة وثلاثين سنة إذ ترك سبعين سنة لذريّته (تكوين راباه XIX.8). وبحسب القصّة الإسلامية، فقد نقل آدم لداود أربعين سنة، وهكذا بحيث يتمكّن داود من إكمال مئة سنة. ويطوّر المدراش المتأخر (بركه راب أليعيزر 19؛ عدد راباه 12.14) القصّة الإسلامية عن طريق معرفة أكثر دقّة التوراة. فهو يقول، إنّه من السنوات الألف، عاش آدم تسعمئة وثلاثين، ونقل لداود سبعين سنة. (René Basset, 1001; VII, 246.12;V, 98.72;V, 82.28;Wesselski، Marchen des Mittelalters, Berlin, 1925, pp. 188-192;Contes, III Sidersky, Les Origines, etc. pp. 19, 20).

آدم ككتبي:

ترى الأغاداه القديمة في آدم حكيماً أكثر منه نبيّاً. مع ذلك فسيدير عولام (XXI) يعدّه ضمن الأنبياء الثمانية والأربعين. والقصّة الإسلاميّة تبجّله كتبي (V, 83.30). كذلك فإن قصّة عربية تنسب لآدم أيضاً أحد الأسفار (V, 84, 31).

بـ- قصّة إبراهيم:

كيف توصّل إبراهيم إلى معرفة الله:

تخبرنا الحكاية في قصص الأطفال كيف وصل إبراهيم إلى معرفة الله. ففي البداية عبد الشمس. ولمّا الشمس غابت، عبد القمر. ومع أفول القمر، توصّل إلى إدراك الإله الذي يسيطر على الظواهر المتبدّلة. وهذه القصّة الفائقة محفوظة في الأدب الإسلامي. فالقرآن (76:6)

(1) لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أمس. المترجم العربي.

يعرف هذه القصّة. وغنزبرغ (V, 210.16) يرى أنّ أصلها موجود في تكوين راباه 13.38. وهنالك يقال إنّ نمرود تحدّى إبراهيم كي يصلّي للنار. فكان ردّ إبراهيم، «النار تطفئها المياه». فقال نمرود، «دعنا إذن نصلّي للمياه». أجاب إبراهيم «لماذا ليس للغيوم التي تحمل المياه؟». فقال نمرود، «دعنا إذن نصلّي للغيوم». ردّ إبراهيم، «الأفضل للريح التي تبدّد الغيوم». أجاب نمرود، «دعنا نعبد الريح». ردّ إبراهيم، «لماذا ليس الإنسان الذي هو قادر على صدّ الريح؟». ويظهر غنزبرغ (V, 210.16) أنّ يوسيفوس كان يعرف هذه القصّة. مع ذلك، فشكلها الكلاسيكي كان محفوظاً في الأدب الإسلامي.

إبراهيم خليل الله:

يحمل إبراهيم هذا الاسم في كلّ من سفر إشعياء 41:8، سفر أخبار الأيام الثاني 20:7، القرآن 4:124، وفي الأدب الإسلامي عموماً. ويُظهر غنزبرغ (V, 207 f.4, VI, 397.33) أنّه كان يحمل هذا الاسم أيضاً في الأدب الهلنستي المنحول وفي الأدب المسيحي.

إبراهيم ونمرود:

تقيم الأغاداه القديمة نوعاً من الاحتكاك بين إبراهيم ونمرود. فحين رمى نمرود إبراهيم في النار، كان جبريل مستعداً لإنقاذه. لكن الله منع جبريل من مساعدة إبراهيم. «أنا أحد في هذا العالم وإبراهيم واحد. ويجب على الأحد إنقاذ الواحد». وأنقذ جبريل الشبّان الثلاثة، حنانيا، مشائل وآزريا (بساحيم 118 آ). وهذا كلّه جُمع وأُضيف إليه ليشكّل قوام قصص إبراهيم التي تروى في قصص الأنبياء الإسلامية في تفاسير

القرآن، في التواريخ وخاصّة في مدراش إبراهيم في قصّة النار. لكن الخيال العربي يحوّل النار المتأجّجة إلى جنّة. وإبراهيم يدين بنجاته لله وليس للملاك. لقد عاد الشكل الإسلامي لهذه القصص إلى اليهود إذ نجده بكثافة في بركه راب أليعيزر وفي سفر ها – يشار. كما ترجمت هذه القصص العربية إلى العبريّة تحت عنوان معاسه أبراهام(V, 212 f. 30– 34; VI, 417. 86 f).

أمّا إطلاق نمرود سهماً في السماء وارتداده إلى الأرض سهماً يقطر دماً فهذه مسألة امتازت بها القصص الإسلامية.

إبراهيم، هاجر وإسماعيل:

يقدّم التانّا شمعون بن يوحاي[1] هاجر على أنّها ابنة فرعون. فحين رأى فرعون المعجزة التي قام بها الله لصالح سارة، أعطى سارة ابنته؛ فالأفضل لهاجر أن تكون خادماً في بيت سارة من أن تكون سيّدة في أي مكان آخر (تكوين راباه 45:1). وتفرح القصص الإسلامية في وصف أم إسماعيل، الذي هو أبو عرقهم، على أنّها ابنة ملك (V, 221.74 ; V, 231.119). ويغدق إبراهيم الحب عليها وعلى ابنه. ومن بين كل تجاربه الصعبة، يبدو انفصاله عن هاجر وإسماعيل التجربة الأصعب. وهذا الطور من القصص الإسلامية نجده مطموراً في بركه راب أليعيزر (V, 246.214 ; 1, 264).

(1) هذا التانّا هو أحد أهم الشخصيات في الأدب اليهودي والذي نُسب إليه سفران هامّان للغاية كتبهما اليهود حول الإسلام مع بداية الدخول الإسلامي لمنطقة سوريا الكبرى. ويمكن لمن أراد التوسّع مراجعة عملنا: «نصّان يهوديّان حول بدايات الإسلام»، الذي قدّمنا فيه واحداً من هذين النّصين ونصّاً آخر لا يقل أهميّة عنه. المترجم العربي.

ج- قصص يوسف:

كانت أخبار يوسف غالية جداً على قلب الإسلام لأنّ محمّداً كان يعتبرها الأجمل في القرآن (3:12). والأغاداه التلموديّة تدعو يوسف يوسف ها - صدّيق (يوما 35 ب)؛ وكونه يدعى في القرآن (26:12) بالصدّيق، صار هذا اللقب شعبياً للغاية في الإسلام وغنزبرغ يثبت (V , 324 f.3) أنّ الاسم يوسف ها - صدّيق يذكره اليهود الناطقون بالعربيّة أكثر بكثير من أي يهود آخرين. وفي تكوين راباه 6:91 يحذّر يعقوب أولاده من الدخول جميعاً من بوابة واحدة، خوفاً من العين الحاسدة. والقرآن يستخدم هذه الفكرة (67:12) فتصبح شعبيّة للغاية في الإسلام وفي المدراش المتأخّر المتأثّر بالإسلام، مثل سفر ها - يشار، الترغوم الأورشليمي للتكوين 5:42 ومدراش ها - غدول (V ,347.201). ويُستشهد بقميص يوسف الممزّق كدليل على براءته. كما أنّ فيلو يجد في واقعة أنّ قميصه وليس قميص التي اتهمته كان ممزّقاً دليلاً على براءة يوسف. هذا البرهان في القرآن (12: 28–26) مستنتج من الظرف الذي يقول إنّ ثوب يوسف كان ممزّقاً من الخلف لا من الأمام. وهذه السمة للقصّة تتوقف عندها الأغاداه اليهوديّة المتأخّرة، خاصّة سفر ها - يشار (II, 126 f.; V, 362.340). كذلك يمكن أنّ نجد القصّة المتعلّقة بتابوت يوسف في الأغاداه التنائيّة. فالتابوت كان غارقاً في النيل حين أخرجه موسى للمرّة الأولى. ويخبرنا جاكوبي بحيويّة مفرطة كيف رفعه موسى. فقد رفعه بمساعدة شخوص المخلوقات الأربعة في حزقيال. وهذه السمة للقصّة اخترقت المدراش ها - غدول (V. 376. 438; VI, 51.266).

د ـ قصص داود وسليمان: داود وجوليات:

تخبرنا الأغاداه القديمة أنّ يعقوب وضع اثني عشر حجراً تحت رأسه وأنّ هذه الأحجار الاثني عشر تحوّلت عجائبياً إلى حجر واحد (I, 350 138 .V, 291). وتقول القصّة الإسلامية إنّ أحد الأحجار قال لداود قبل أن يبارز جوليات، «خذني باسم إبراهيم»؛ وقال آخر، «خذني باسم إسحاق»؛ وقال ثالث «خذني باسم يعقوب». فأخذ داود الأحجار الثلاثة فصارت كلّها حجراً واحداً.

شبكة العنكبوت تنقذ داود:

معروفة للغاية تلك القصّة التي تقول إنّه حين كان شاؤل يلاحق داود بظلمه، نسج عنكبوت شبكته حول المكان الذي اختبأ فيه داود، فمنع شاؤل بالتالي من دخول المغارة. والترغوم للمزمور 3:57 يتوقف باستفاضة عند هذه القصّة. ومعروف جيّداً أيضاً بالنسبة للمسلمين ما يقال من أنّ محمّداً أُنقذ بالطريقة ذاتها. والقصّة مذكورة أيضاً في أغاداه يهوديّة متأخرة (VI، 253.47)، وقد طُبّقت أيضاً على يسوع؛ ناحوم الغمرزي وجنكيزخان (René Basset, la Bordah du Cheikh el Bousiri, Paris, 1897, 81-86)، كما أنّ قصّة النائمين السبعة تستخدمها في مواضع عديدة (ZDMG,LXV (1911),293,295,298).

حب داود للعدل:

حين شهد آثمان شرّيران ضدّ كائن بريء (سنهدرين أورشليمي 23 بـج)، صلّى داود، قائلاً: «خلّص لي واحداً فقط (نفسي) من سلطة الكلب» (مز 22: 21)؛ وهذا موجود أيضاً في الأدب العربي.

أحكام داود التي صحّحها سليمان:

غالباً ما تظهر الأغاداه فروقاً بين داود وسليمان، ليس دون لوم لسليمان. لكن هذه العلاقة تُعكس في القصص الإسلامية. فداود يرتكب أخطاء في أحكامه وسليمان يصلح أخطاءه. والقرآن يشير إلى حالة كهذه، حيث نجد التذمّر من أن أغنام الغرباء ترعى في مراعٍ خاصّة (21: 97، 87). ووفقاً للروايات، فقد أمر داود بأن تُعطى كل الأغنام التي رعت في المراعي الغريبة إلى مالكي تلك المراعي. لكن سليمان أمر فقط بتعويض ملّاك تلك المراعي عن الأضرار التي ألحقتها بهم الأغنام. والقصص الإسلامية مغرمة بإخبارنا كيف صحّح سليمان أخطاء داود. ويمكننا أن نجد أنّ مواد من هذه النوعيّة قد أُدخلت في القصص اليهوديّة المتأخرة ومجموعات الحكايا الخرافيّة[1](VI, 283 ; VI, 287 f.27).

سليمان وملكة سبأ:

حبّ ملكة سبأ مذكور في قصص سليمان القديمة. وفي القصص الإسلامية تصبح الملكة زوجة سليمان، وهذه الصيغة موجودة في القصص اليهوديّة المتأخرة[2](VI, 289 f 41; VI, 389 f.21).

---

(1) انظر أيضاً: Chauvin. Bibliographie Arabe. VIII. 99 ; R. Basset. 1001 Contes. III. 105f. P. Saintyves. Les cinquante Judgementes de Solomon. Paris1933

(2) يجب أن لا نماثل بين بلقيس، الاسم العربي لملكة سبأ، وبلغيش glyp العبريّة، وذلك فقط من أجل أن نعطي أصلاً يهوديّاً للقصّة. فبلقيس، إذا ما بدّلنا بالكتابة قليلاً، هي المعروفة باسم نيكاوله Nikaule، ويوسيفوس عرف الملكة بهذا الاسم (.Arch VIII, 6.2). الهامش السابق للكاتب وليس للمترجم العربي؛ مع ذلك فنحن نفضّل الرأي الآخر الذي تبنيناه منذ البداية، والذي يقول، إن بلقيس العربيّة، في أساطير سليمان، مشتّقة من بيلغيش العبريّة التي تعني: «خليلة، عشيقة، سريّة». =

هـ- قصص العزير:

تدين قصص العزير بشعبيتها في الإسلام إلى تأكيد محمّد بأنّ اليهود كانوا ينظرون إلى العزير باعتباره ابناً لله (القرآن 30:9). من ناحيته، يشير غنزبرغ إلى القصّة اليمنيّة التالية: استوطن اليهود اليمنيّون في اليمن قبل دمار الهيكل. وحين طلب منهم العزير العودة إلى فلسطين، رفضوا تلبية طلبه، وتذرّعوا له بأنّهم تكهّنوا أنّ الهيكل سوف يُدمّرَ من جديد وأن إسرائيل سوف تتفرّق ثانية. لذلك لعنهم العزير، ونتيجة لهذه اللعنة ظلّوا فقراء على الدوام. وبدورهم، لعنوا العزير أيضاً، فلم يدفن في الأرض المقدّسة. ولأنّ هذا كان رأي اليهود اليمنيين بالنسبة إلى العزير، فقد اندهش غنزبرغ من فكرة محمّد حول العزير كابن الله. مع ذلك، فهذه القصّة اليمنيّة، المدوّنة في القرن التاسع عشر من قبل جاكوب سافير، جاءت بعد القرآن بنحو ألف سنة. وربما نستطيع اعتبارها نصّاً نقدياً جدليّاً ضد القرآن. إضافة إلى ما سبق، فقد كان غنزبرغ من أصحاب الرأي السائد الذي يقول، إنّ محمّداً في رأيه المبالغ به بالعزير كابن الله كان متأثّراً بتمجيد العزير في الروايات القديمة الذي يجد أقوى تعبير له في سفر عزرا الرابع.

فهناك ينقل العزير إلى الجنّة[1] [2](V, 446050).

=ومعروف في أساطير سليمان العبريّة - العربيّة أن هذا الملك - النبي كان شغوفاً بالمحظيّات. المترجم العربي.

(1) نقل العزير إلى الجنّة، كما تقول معلوماتنا الخاصّة، موجود في سفر رؤيا عزرا 7:1. أمّا سفر عزرا الرابع 9:14، فهو يرفع عزرا فوق مستوى البشر ويجعله يجلس بجانب ابن الله. راجع، Speyer. Die biblischen Erzählungen im Qoran. S. 413. المترجم العربي.

(2) انظر على سبيل المثال: Heller. REJ. XLIX. 207 (1933). V–213. Encyclopaedia Judaica. Enzyklopaedia des Islam. s.v Uzair ; wyx 214 –217

2 ـ العناصر المميّزة في القصّة الإسلامية:

يبدو أنّ بعض القصص الإسلامية لا تمتلك أسساً يهوديّة قديمة، ولكونها جاءت من شبه جزيرة العرب وفارس، فهي مميّزة للإسلام. لكن هذه الحقيقة لم تمنع الأدب اليهودي المتأخر من قبول مواد من مصادر أجنبيّة بل ترجمة هذه المواد إلى اللغة العبريّة.

في القصص العربيّة نجد ما يشير إلى ذريّة هابيل، في حين إنّ الروايات اليهوديّة والمسيحيّة تجعل هابيل يموت دون أن ينجب أطفالاً (V, 54.172). ترفض الأرض إعطاء تراب لخلق الإنسان (V, 79.22). آدم وحوّاء غُطّيا بجلد من مادة قرنيّة (V, 97.69; V, 102.87)؛ مثل ذلك كان الراب إسحاق، الشيخ، في تكوين راباه 12:20، وتنحوما بوبر I.24. أمّا الأسماء المتخيّلة العديدة، مثل أسماء أخوات قابيل وهابيل، وزوجات إسماعيل، وزوجات النبي يونس، فهي لا بدّ أن نجد أنّ القصص الإسلامية تعرف أمثال سام الحكيمة (V, 193.66).

تخبرنا القصّة الإسلامية أنّ الحيوانات التي قطّعها إبراهيم إرباً عند قيامه بالعهد عادت ثانية إلى الحياة (V, 229.113). بيت إبراهيم المضياف كانت له أربعة مداخل (V, 248.223)؛ ومثله بيت أيّوب ((V, 338.66. يحضر أخوة يوسف إلى أبيهم ذئباً، يقولون إنّه قتل يوسف؛ لكن الذئب يتكلّم ويدافع عن نفسه (V, 332.66). تخترق زليخا، وهو اسم زوجة فوطيفار، المشتق من الفارسيّة، الأدب الإسلامي اليهودي (V, 339.113). أمّا النساء اللواتي يلمن زليخا على حب يوسف فيعميهن جمال يوسف إلى درجة أنهن يقطّعن أصابعهن عوضاً عن تقطيع الفاكهة. والقرآن يعرف

هذه القصّة (33-30:12)، (V, 339 F. 118) [1]. يبدأ طفل فوطيفار كلامه في المهد مدافعاً عن يوسف (II, 76 f.; V, 341.134 V, 345.189). وطيلة زمن المجاعة، لم يشبع يوسف من طعام حتى لا ينسى أبداً الجائعين (V, 345.190). يوسف، قبل توزيعه المؤونة على المصريين، طلب منهم ترك أوثانهم (V, 345 f. 195). يكتب يعقوب رسالة إلى يوسف (V, 350. 234)[2]. تحكي المصادر العربيّة كثيراً عن أيّوب (V, 390. 39). أمّا القصّة الإسلامية المتعلّقة بحفر موسى لقبره بيديه وجلوسه فيه فهي الأكثر تأثيراً في النفس (VI, 162 f. 952). وقد اخترقت مقولة حفر المرء لقبره بيديه أسطورة موت بايلين Byline الروسيّة أيضاً في الملحمة الروسيّة التي تتناول موت سفياتاغور Sviatagor.

في الأصل كان رأس الثور يكسوه الشعر بالكامل. لكن أنفه الآن غير مغطى بالشعر. وهنا القصّة: كلّ حصان كان يركب عليه يشوع (بن نون) كان ينهار تحت وطأة وزنه الهائل. وفي حصار أريحا، كان ثور يحمله. وبنوع من الاعتراف بالجميل، تقدّم يشوع وقبّل أنف الثور. ويشير غنزبرغ إلى قصّة إسلامية تروي حادثة مشابهة عن محمّد (VI, 298.77). وللجن ديانات عديدة (VI, 299.84). وقصّة النملة التي علّمت سليمان التواضع، والقصّة المتعلّقة بشدّاد بن آد، الكلّي القوّة، والذي هو مع ذلك بدا عاجزاً

(1) يفنّد غنزبرغ بقوة الرأي القائل إن لهذه القصّة أصلاً يهوديّاً، كونها موجودة في التنحوما. مع ذلك، فهي موجودة فقط في التنحوما المتأخرة، التي تعتبر أحدث عهداً من القرآن بكثير.

(2) يرى غريو نباوم، Neue Beiträge, 252، أصلاً عربياً في هذا التبادل للرسائل. وغنزبرغ مخطئ في إنكار هذا الأصل.

في مواجهة الموت، هما ترجمتان مباشرتان عن العربيّة (VI, 298.79)[1].
كما أنّه لا بد من تقصّي أثر الدور الهام الذي تلعبه الفزّاعة بالنسبة للقصّة المتعلّقة بتنحية سليمان عن العرش وكيف صار طبّاخاً في بلاط ملك عمّون، متزوجاً في الوقت ذاته من نعامه، ابنة الملك، فما يزال بحاجة إلى المزيد من التمحيص (VI, 300.91).

لا يمكن لقصّة زيارة إسماعيل لإبراهيم أن تكون قد نشأت إلّا في الإسلام، لأن الزيارة تفسّر أصل مكّة كحَرَم[2](V, 247.218؛ I, 266-269).

3 ـ المقولات المفضّلة في القصّة الإسلامية:

أ ـ النقليّة:

تميل الأغاداه القديمة إلى نقل المعجزات والحوادث المتأخرة إلى الأزمنة والأجيال القديمة. وفي القصص الإسلامية، يبدو هذا الميل واضحاً جداً.

أثواب آدم التي حُضّرت إلهيّاً:

تعلّق الأغاداه بنوع من الاستفاضة على مسألة الأثواب التي صنعها الله للزوجين الأوّلين (تك 21:3؛ V. 103 £93). ويعزو لها تكوين رأباه القوّة على سحر الحيوانات (LXIII, 13) ويقول إنّ يعقوب أورثها ليوسف (XCVII, 6). وبحسب تنحوما بوبر I, 133، فقد ورثها كلّ من نوح وإبراهيم

(1) انظر أيضاً: R. Basset, 1001 Contes, III, 45, 96, 171; Heller، Rej, LXXXV (1928), 132.

(2) انظر أيضاً: Heller, MGWJ, XXXIII (1925), 47–50.

وإسحاق وعيسو. إن الأغاداه، المتأثرة بالإسلام، تعرف المزيد عنها. فهذه الأثواب صارت إرثاً لإدريس، ومتوشالح ونوح. وسرقها حام من السفينة. وتسلّمها كوش من حام ونمرود من كوش، وهو ما منح كوش السيطرة على الحيوانات جميعاً (I, 177 ; V, 199.78). وقتل عيسو نمرود فصار هو أيضاً بفضل الأثواب سيّداً على الحيوانات.(I, 318f. ; V, 276 f. 38f)

المذبح في القدس:

ترجع الأغاداه التي تتحدّث عن أنّ آدم، ومن بعده نوح، أشاد مذبحاً للربّ في المكان ذاته حيث أقيم مذبح الهيكل، إلى بداية الحقبة التنّائية، أي إلى أليعزر بن يعقوب (تكوين راباه 9. XXXIV). وتظهر بركه ح. أليعزر 31 مزيداً من المعرفة حول تلك المسألة. فعلى المذبح ذاته، قدّم كلّ من آدم وقابيل وهابيل أضحياتهم. والعقيداه[1] حدثت هناك فصار مذبح الحَرَم (V, 117. 109 ; V, 188.53). لكن المذبح دمّره الطوفان، فأعاد نوح بناءه من جديد (V, 235.251).

لقد ولد الكبش الذي ضحّى به إبراهيم عوضاً عن ابنه إسحاق عند فجر سبت الخليقة. وصار رماده أساس المذبح في الحَرَم الداخلي، ومن أعصابه أُخذت الأوتار العشرة لهرب داود، أمّا جلده فقد كسا إيليا؛ وبالنسبة لقرنيه، فقد استعمل الأول كبوق يعلن نزول الوحي على سيناء في حين إنّ الآخر سيستخدم لإعلان خلاص المنفيين المتبعثرين .(V, 252. 246)

---

(1) كلمة عبريّة من فعل عقد أو ربط أو كبّل أو غلّلَ؛ لكنّها تعني هنا قصّة محاولة إبراهيم تقريب ابنه إسحاق على المذبح؛ ويمكن أن تعني أيضاً التضحية بالنفس؛ وهكذا فهذا المكان هو الموضع الذي أراد إبراهيم أن يقدّم فيه ابنه قرباناً للإله. المترجم العربي.

لقد طالب آدم أن تكون مغارة المكفيلاه المزدوجة موضعاً للدفن. وهناك دفن آدم حوّاء ثم دفن بدوره على يدي شيت. ومنذ ذلك الوقت راحت الملائكة تحرس مدخل المغارة (I, 288 f.;V, 256.263). أمّا يوسف فقد قاوم إغواء زوجة فوطيفار في الموضع ذاته حيث عوقب فرعون ذات مرّة بسبب سارة .(II, 54 ;V, 340.123)

حين طلب موسى يد صفّورة، كان عليه أن يجتاز امتحاناً عسيراً. فقد كان عليه أن يقتلع شجرة من حديقة يثرو. وكان جذر الشجرة قد خُلق عند فجر سبت الخليقة. فالله أعطاه لآدم ليرثه منه كلّ من إدريس ونوح وسام وإبراهيم وإسحاق ويعقوب. ويعقوب أحضره إلى مصر لابنه يوسف. وبعد موت يوسف، سرق المصريون بيته وجاؤوا بالجذر إلى قصر فرعون. وهناك صار في حيازة يثرو، كبير مستشاري فرعون. فزرعه في حديقته حيث أورق وأينع. وكان يُبتلع كلّ من يقترب منه. اقتلعه موسى وصار الجذر مادة أعجوبته (II, 291 f.;V, 411.88). ركب موسى الحمار ذاته الذي ركب عليه إبراهيم إلى موريا، والذي سيركب عليه المسيا .(I, 327 ;V, 422 f. 144)

على نحو مشابه، فربما يكون المدراش الذي يدور حول خشب الشيّيم الذي استشهد به غنزبرغ قد نشأ أصلاً في جوّ إسلامي. فقد أخذ آدم معه هذه الشجرة حين طُرد من الجنّة. وانتقلت من جيل إلى جيل حتى وصلت إلى إبراهيم فإسحاق فيعقوب الذي أحضرها إلى مصر. ومن خشبها صنعت خيمة العهد في البريّة. وهنالك قصّة مشابهة حول العمود الأوسط في خيمة العهد. فقد كان خشب هذا العمود من الشجرة التي غرسها إبراهيم في بئر السبع. وحين عبر بنو إسرائيل البحر الأحمر، رمى الملائكة إليهم هذه الشجرة بحيث استطاعوا بناء عمود الحَرَم الأوسط بها .(VI, 66 f. 344)

التأثير الإسلامي واضح أيضاً في القصّة التي تتحدّث عن أنّ سيف متوشالح كان قد نُقل إلى إبراهيم فإسحاق وعيسو، ثم تلقّاه يعقوب مع حقّ بكوريته (متوشالح بالعبريّة تعني رجل السيف) (V, 165.62 f). ويتمركز كثير من القصص المسيحيّة والإسلامية حول قضيب هارون المتوهج (VI, 107.600).

ب- تفضيل الإعجازية ما فوق - الطبيعيّة:

المعجزة هي الابن المدلّل للأسطورة[1]. والأساطير الأغادية والمسيحيّة أيضاً ليست مكبوحة بالمستحيلات الفيزيائيّة. مع ذلك، فالأساطير الإسلامية مولعة بتضخيم معجزات الأغاداه أو تخشينها. وبين الفينة والأخرى تُدخل عناصر إعجازيّة في الأساطير والتي هي غير موجودة فيها أصلاً.

يعتقد غنزبرغ (V, 341, 134) أنّ الأطفال الذين يتكلّمون في المهد يعتبرون مقولة أثيرة في الأساطير اليهوديّة والمسيحيّة. مع ذلك، فلا بدّ أنّ سفر ها - يشار تأثّر بأساطير يوسف الإسلامية المعتادة على هذه النوعيّة من المواضيع، حين جعل طفل فوطيفار الرضيع يشهد على براءة يوسف[2]. كذلك فإنّ غنزبرغ يشير إلى مصادر عربيّة، في موضوعة مدينة قينان الساحرة (V, 150.53). وكنا أشرنا للتو إلى تصوير القرآن للعجل

(1) لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكاتب يستخدم على الدوام مصطلح Legend الذي يعني خرافة أو أسطورة، لكننا آثرنا ترجمته بالمصطلح العربي قصّة لفهمنا لآلية التفكير في المنطقة. مع ذلك، ففي هذه الفقرة تحديداً، كان لا بدّ من العودة إلى الترجمة الأقرب للواقع للمصطلح الآنف الذكر، أي أسطورة. المترجم العربي.

(2) انظر أيضاً: II, 76 f.; V, 345. 189.

الذهبي على أنّه يخور. وتمضي الأسطورة الإسلامية في التوسّع في هذه المعجزة. وتظهر بركه ر. أليعيزر 45 تأثيراً إسلامياً في تأكيدها على أنّ صموئيل هو الذي خار من فم العجل (V, 150.54 ;VI, 51 f. 266)[1].

إنّ الحكاية التي تتحدّث عن النملة التي تعلّم سليمان التواضع والحكاية المتعلّقة بالعقابين، اللذين يشير فيهما سليمان إلى أخيه الأكبر منه كي يرسل الملك إلى القصر المسحور حيث نقش شداد بن آد يعلن عن الغرور الباطل لقوة الإنسان ومجده، إنّما هما مجرّد ترجمتين عن الرعيّة (VI, 298.79).

تعرف الأغاداه القديمة عقوبة المسخ إلى قردة. وفي جيل إدريس الشرير، مسخت الوجوه البشريّة إلى وجوه قردة (تكوين راباه .XXIII 16). وبحسب التلمود، فإنّ بناة برج بابل مسخوا إلى قردة (سنهدرين 109a). وهكذا فإنّ غنزبرغ يرى في القصّة القرآنية التي تتحدّث عن مسخ اليهود الذين ينتهكون حرمة السبت إلى قردة[2] أسطورة يهوديّة. وبذكاء يفسّر غنزبرغ (VI, 85. 458) الأغاداه التناتية - الأموراتيّة التي تقول، إنّ جامع الحطب في يوم السبت إنّما ينحدر من عائلة بيت قيفاء أي بيت القردة، على أنّها تعني، أنّه لانتهاكه حرمة السبت، مُسخ إلى قرد.

---

(1) انظر: 52 ,(1925) Heller, MGWJ, XXXIII–54؛ راجع أيضاً فقرة سامري Sâmiri في موسوعة الإسلام، النسخة الألمانيّة.

(2) السورة 50:4 تتحدّث أيضاً عن هذا العقاب للذين ينتهكون حرمة السبت. والعلماء الأشرار يمسخون إلى قردة وخنازير (65:5). وهنالك أناس من بني إسرائيل يواجهون المصير ذاته (166:7). المترجم العربي.

4 ـ التأثير العربي والإسلامي على الأغاداه المتأخّرة:

يتقصّى بحث غرينباوم العلمي أثر النماذج البدئيّة العربيّة في لغة الأغاداه المتأخّرة. وبين الفينة والأخرى، يتحرّى غنزبرغ آثاراً مشابهة، كما على سبيل المثال في الترغوم الأورشليمي الثاني للتكوين 9:10. فنمرود يتحدّى الشعب كي يهجر الدين، أي ديانة سام، وأن يقبل بديانة نمرود (V, 201.86). وإذا ما عدنا إلى إحدى أساطير إبراهيم الإسلامية، نجد أنّ الكلمة العربيّة وادي تترجم على نحو غير صحيح إلى كلمة «نهر» عوضاً عن معناها الأصلي (V, 209.13). كذلك فإن مديناه حين تعطى معنى المدينة وليس البلد، إنّما يكون ذلك بتأثير عربي (V, 211.22). كما يرى غنزبرغ (V, 251.242) بحق أحد أشكال التعريب في تناه كوفار وفديون «حكاية كافر وفداء» في أساطير إبراهيم في سفر ها – يشار. بطريقة مشابهة، يفسّر غنزبرغ الاسم المحيّر للملاك «غطيل» عند فيلو المنحول، على أنه مأخوذ من الكلمة العربيّة غطّى (VI, 183.17).

إنّ بعض الأغاداه المتأخّرة المتعلّقة بإبراهيم ونمرود وسليمان هي ترجمات مباشرة عن العربيّة. مع ذلك، فقد استطاع غنزبرغ (V, 212.33)، في تلك الحالات، أن يُظهر أيضاً عناصر أصيلة في الأساطير اليهوديّة.

تظهر الصور أيضاً، وليس فقط الكلمات، أفكاراً عربيّة. فالمخيّلة العربية مولعة بتصوير الشمس وهي تشرق من الغرب وتغرب من الشرق كقمّة المستحيلات. وهكذا، فنمرود يطلب من إبراهيم كإثبات لحقيقة دعواه الإلهيّة أن يجعل الشمس تشرق من الغرب وتغرب من الشرق .(V, 175.19)

يستخدم الفولكلور العربي بكثافة في الأغاداه المتأخرّة أو يُجعل على

احتكاك مع الأغاداه. بشر ينمون على الشجر (V, 50.148). حيوانات تعترف بالجميل (V, 148.49). مدينة مسحورة (V, 150.53). الذي يفهم لغة الحيوانات لا يجرؤ على البوح بالسر دون أن يعرّض نفسه لخطر عقوبة الموت (VI, 287.34). للجن أديان عديدة. وفي القبالاه اليهوديّة نجد أنّهم ينتمون إلى دوائر البشر والملائكة والوحوش(VI, 299.84) . الفزّاعة في الأسطورة السليمانيّة هي من الفولكلور العربي(VI, 299.85) . ابنة الملك التي تُسجن في أحد الأبراج لتفادي قدرها بالزواج من شاب فقير. لكن القدر ينتصر (VI, 303.100). الفابيتوم سيراسيدوم -35 L) (V, 45.170; 42 والداد هداني(V, 84.34) مأخوذان من مصادر عربيّة. ففي حكاية الفابيتوم سيراسيدوم المتعلّقة بالعداوة بين القط والفأر، يشير غنزبرغ (V, 54.172) إلى أصل عربي. وفي برق شيراه (فصل الأناشيد)، حيث الحيوانات تتبارى بين بعضها في حمد الله، يبدو ملحوظاً أيضاً تأثير تعاليم إخوان الصفا التي تصوّر الحيوانات وهي تتبارى (V, 60.194).

في الختام نقول، إنّ الأغاداه الأكثر تأخراً بقليل، والتي لا يمكن إلّا أن تكون نشأت في حضن الإسلام، تتناقض في جزء عريض منها مع الإسلام. فحين تتجوّل هاجر وإسماعيل في البريّة، تصلّي هاجر إلى قرميدة. وغنزبرغ يعتقد أنّ في هذا إشارة إلى حجر الكعبة. لكن الآراء ضد – الإسلامية تختلف ما إذا كان إسماعيل صلّى لله أم للأوثان (V, 247.216). أمّا الأساطير المتعلّقة بزيارة إبراهيم لمكّة ولقائه بزوجتي إسماعيل، عائشة وفاطمة، فهي ليست نقداً موجّهاً ضد حَرَم الإسلام المركزي، بل تنويعة يهوديّة متأخرة على الأساطير المتعلّقة بتأسيس

مكّة (V. 247.218) وحين اقتيد إسحاق الى العقيدا، وأليعيزر[1] يدبّران المكائد واحدهما للآخر حول من سيصبح وريث إبراهيم عوض إسحاق (V, 249.233; I, 276). لم ير إسماعيل وأليعيزر شيئاً خاصّاً على موريا، لكن إسحاق يرى عمود نار وغيمة، ومجد الرب (V, 250.236; I, 278). وكان كموش مجرّد حجر أسود على هيئة امرأة وكان يعبده المؤابيون[2].

(1) أليعيزر هنا هو اسم لشخص يعني «الله يعين». وهو خادم إبراهيم الذي كان سيصبح وارثه لو بقي إبراهيم بلا أولاد (تك 15:2). المترجم العربي.

(2) كموش (بالعبريّة خِمّاش) هو اسم لإله يعني «يخضع». الإله عبده المؤابيون (عد 21:29). وكانوا يتوقّعون منه إعطاء أرض لمؤاب (قض 11:24). أقام سليمان حَرَماً لكموش على جبل شرق القدس (1 مل 11:7). وبعد ذلك دنّس يوشيا المكان (2 مل 23:13). تحدّث إرميا عن قرب نهاية كموش وشعبه (إر 48: 7و 13و 46). المترجم العربي.

ملحق ثانٍ[1]

ما هو القرآن؟

عام 1972، خلال عمليّة تجديد للجامع الكبير في صنعاء، العاصمة اليمنيّة، تعثّر العمّال الذين كانوا يشتغلون في إحدى الغرف الواقعة بين المبنى الداخلي والسطوح الخارجيّة بموضع لمقبرة معتبرة، مع أنّهم لم يدركوا ذلك في تلك الآونة. وكان هنالك ما يبرّر جهلهم: فالمساجد لا تحتوي مقابر في العادة، وهذا الموضع لا يتضمّن شواهد قبور، ولا بقايا بشريّة، ولا حليّاً جنائزيّة. لم يكن في الواقع يحتوي غير كتلة ليّنة مخبوصة غير جذّابة من وثائق مكتوبة على الرق والورق القديم - كتب متضرّرة وصفحات مفردة من نصّ عربي، صُهرت ببعضها بفعل عوامل المطر والرطوبة، مقضومة عبر السنوات من قبل الحشرات والجرذان. وبهدف الانتهاء من العمل الذي كان تحت أيديهم، جمع العمّال المخطوطات، ووضعوها في عشرين كيس بطاطا تقريباً، وجعلوها جانباً على درج إحدى مآذن المسجد، حيث كانوا يُحرزون في مكان آمين - وكان يمكن أن يظلّوا

---

(1) هذا الملحق مأخوذ من What is the «The Atlantic Monthly» January 1998 Koran / Volume 283، No.1، pages 43–56. للكاتب توبي ولستر. إضافة هذا الملحق تهدف أوّلاً إلى إظهار أثر مايكل كوك وباتريشيا كرونه، خاصة في كتابها الذي ترجمناه لها، (الهاجريون)، على الفكر العالمي. بالمناسبة، أشكر الصديق الأقرب، دانيال - ديفيد ماكنزي على جهوده للحصول على هذه المقالة.

في زاوية النسيان من جديد، لولا القاضي إسماعيل الأكوع، الذي كان آنئذٍ رئيس مصلحة الآثار اليمنيّة، والذي أدرك الأهميّة الكامنة للقية.

التمس الأكوع العون العالمي لفحص الكسرات وحفظها، وعام 1979 دبّر أمره لإثارة الاهتمام عند باحث ألماني زائر، الذي حثّ بدوره الحكومة الألمانيّة لتنظيم مشروع ترميمي وتمويله. وما إن بدأ المشروع، حتى بدا واضحاً أنّ الكنز كان أنموذجاً لا يصدّق لما يشار إليه أحياناً «بالمقبرة الورقيّة» - في هذه الحالة موضع الاستقرار لعشرات الألوف من الكسرات، ضمن أشياء أخرى، من نحو ألف نسخة مختلفة مدوّنة على الرق من القرآن، كتاب المسلمين المقدّس. ويسود الاعتقاد في بعض الدوائر الإسلامية المتديّنة بأن نسخ القرآن البالية أو المتضرّرة يجب أن ترفع من التداول؛ ومن هنا كانت فكرة المقبرة التي تحفظ في آنٍ قداسة النصوص المتروكة للراحة وتؤكّد بأنّه لا يمكن قراءة سوى تحريرات النصّ المقدّس الكاملة وغير المشوّهة.

بدا وكأن بعض صفحات الرق من الكنز اليمني إنّما يرجع تاريخها إلى القرنين السابع والثامن للميلاد، أو القرنين الإسلاميين الأوّلين - بكلمات أخرى، كانت ربما أقدم ما في الوجود من الكسرات القرآنيّة. أكثر من ذلك، فقد أظهر بعض هذه الكسرات انحرافات صغيرة لكنّها مثيرة للاهتمام عن النص القرآني المعياري. انحرافات كهذه، رغم أنّها غير مفاجئة لمؤرخي النص، إلاّ أنها تبعث على خلافات مزعجة مع الاعتقاد الإسلامي الأرثوذكسي بأنّ القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو ببساطة تامّة كلمة الله الكاملة، اللازمنية، واللامتبدّلة.

الجهد العلماني الرئيس لإعادة تفسير القرآن - يعتمد جزئياً على

دليل نصّي كذلك الذي تقدّمه الكسرات اليمنيّة - مزعج ومضايق للعديد من المسيحيين المحافظين. مع ذلك، فهنالك باحثون، ومن ضمنهم مسلمون، يشعرون أنّ مثل تلك المحاولة التي تميل أساساً إلى وضع القرآن في التاريخ، سوف تقدّم المدد لإحياء إسلامي لأنواع إعادة تملّك للتقاليد، تقدّم عبر النظر إلى الوراء. وهكذا رغم التقيّد القوي لهذا النوع من التفكير بالدليل البحثي، يمكنه مع ذلك أن يكون قويّاً للغاية – كما تبرهن على ذلك تواريخ عصري النهضة والإصلاح – ويمكن أن يوصل إلى تحوّل اجتماعي رئيس. القرآن، في نهاية الأمر، هو أقوى النصوص المتداولة عالمياً تأثيراً أيديولوجياً.

نظرات إلى الكسرات:

إن أوّل شخص أمضى وقتاً لا بأس به في فحص الكسرات اليمنيّة، عام 1981، كان غرد – ر. بوين Gerd – R. Puin، وهو متخصّص بالخط العربي والكتابات القرآنية العتيقة المؤهّل من جامعة سارلاند، في ساربروكن، ألمانيا. بوين، الذي أرسلته الحكومة الألمانيّة لتنظيم المشروع الترميمي والإشراف عليه، لاحظ قدم بعض الكسرات الرقية، وكشف تحريّه الأوّلي أيضاً عن تنظيم للآيات غير عرفي، عن اختلافات نصيّة صغيرة، وعن أنماط نادرة من التزويقات الفنيّة والخاصّة بتهجئة الكلام. مغوية، أيضاً، كانت صفحات النص المقدّس المكتوبة بخط عربي حجازي قديم ونادر: أقدم ما يعرف بوجوده من قطع القرآن، وكانت أيضاً أنواعاً من الطرس[1] – نسخ يبدو واضحاً تماماً أنها كتبت على نسخ

(1) الطرس هو رق (أو صحيفة) يُمحى ويكتب عليه من جديد.

أقدم منها، ممحيّة. ويبدأ بوين يشعر، أن ما توحي به المصاحف اليمنيّة، كان نصّاً تطوّر مع الزمن أكثر منه مجرّد كلمة الله الموحاة بكمالها للنبي محمّد في القرن السابع للميلاد.

منذ الثمانينيات تم بجهد كبير فرد أكثر من ألف وخمسمئة صحيفة من المصاحف اليمنيّة وتنظيفها ومعالجتها وتصنيفها وجمعها؛ وكلّها الآن موجودة («محفوظة لألف سنة أخرى»، كما يقول بوين) في بيت المخطوطات اليمني، بانتظار فحص تفصيلي. لكن السلطات اليمنيّة تبدو متردّدة في السماح به. يقول بوين موضحاً الأمر، «إنهم يرغبون بالمحافظة على هذا الشيء بعيداً عن الأنظار، كما نفعل نحن أيضاً، لكن لأسباب مختلفة. فهم لا يرغبون بلفت الانتباه إلى أن الألمان وآخرين غيرهم يعملون على المصاحف. إنهم لا يرغبون بإشهار أن هنالك عملاً تم القيام به بأيّة حال، حيث إن الموقف الإسلامي يقول إن كل ما يُحتاج لقوله عن تاريخ القرآن قد قيل قبل ألف سنة».

حتى الآن لم يسمح إلاّ لباحثين بالاطّلاع على نحو واسع على الكسرات اليمنيّة: بوين وزميله هـ - سي. غراف فون بوتهمر H. – C. Graf Von Bothmer، وهو مؤرّخ للفن الإسلامي مؤهّل أيضاً من جامعة سارلاند. ولم ينشر بوين وفون بوتهمر غير بضع مقالات مختصرة عبر نشرات ثقافيّة حول ما اكتشفاه في الكسرات اليمنيّة. وكان أحد أسباب ترددهما هو أنهما كانا يوجهان اهتمامهما حتى الوقت الحالي لتحديد نوعيات الكسرات وتصنيفها وليس إلى فحصها على نحو منظّم، وكان السبب الآخر هو أن السلطات اليمنيّة قد تمنعهما عن مواصلة الاطلاع على المواد، إذا أدركت المكونات الممكنة للاكتشاف. لكن فون بوتهمر

أقدم منها، ممحيّة. ويبدأ بوين يشعر، أن ما توحي به المصاحف اليمنيّة، كان نصّاً تطوّر مع الزمن أكثر منه مجرّد كلمة الله الموحاة بكمالها للنبي محمّد في القرن السابع للميلاد.

منذ الثمانينيات تم بجهد كبير فرد أكثر من ألف وخمسمئة صحيفة من المصاحف اليمنيّة وتنظيفها ومعالجتها وتصنيفها وجمعها؛ وكلّها الآن موجودة («محفوظة لألف سنة أخرى»، كما يقول بوين) في بيت المخطوطات اليمني، بانتظار فحص تفصيلي. لكن السلطات اليمنيّة تبدو متردّدة في السماح به. يقول بوين موضحاً الأمر، «إنهم يرغبون بالمحافظة على هذا الشيء بعيداً عن الأنظار، كما نفعل نحن أيضاً، لكن لأسباب مختلفة. فهم لا يرغبون بلفت الانتباه إلى أن الألمان وآخرين غيرهم يعملون على المصاحف. إنهم لا يرغبون بإشهار أن هنالك عملاً تم القيام به بأيّة حال، حيث إن الموقف الإسلامي يقول إن كل ما يُحتاج لقوله عن تاريخ القرآن قد قيل قبل ألف سنة».

حتى الآن لم يسمح إلاّ لباحثين بالاطّلاع على نحو واسع على الكسرات اليمنيّة: بوين وزميله هـ - سي. غراف فون بوتهمر .H. – C Graf Von Bothmer، وهو مؤرّخ للفن الإسلامي مؤهّل أيضاً من جامعة سارلاند. ولم ينشر بوين وفون بوتهمر غير بضع مقالات مختصرة عبر نشرات ثقافيّة حول ما اكتشفاه في الكسرات اليمنيّة. وكان أحد أسباب ترددهما هو أنهما كانا يوجهان اهتمامهما حتى الوقت الحالي لتحديد نوعيات الكسرات وتصنيفها وليس إلى فحصها على نحو منظّم، وكان السبب الآخر هو أن السلطات اليمنيّة قد تمنعهما عن مواصلة الاطلاع على المواد، إذا أدركت المكونات الممكنة للاكتشاف. لكن فون بوتهمر

أنهى عام 1997 أخذ أكثر من 35000 صورة ميكروفيلمية للكسرات، وقد عاد بالصور مؤخراً إلى ألمانيا. هذا يعني أن بوين وفون بوتهمر وغيرهما من الباحثين سيجدون الفرصة في نهاية الأمر لإنعام النظر في النصوص ونشر لقياهم بحرية – أمل يبعث الرعشة في نفس بوين. يقول: «يعتقد كثير من المسلمين أن كلّ شيء بين ضفتي القرآن هو فقط كلمة الله التي لا تتبدّل. إنهم يرغبون أن يستشهدوا بالعمل النصّي الذي يظهر أن للكتاب المقدّس تاريخاً فهو لم يسقط من السماء على نحو مباشر، لكن القرآن لا يسري عليه نقاش كهذا. الطريقة الوحيدة لكسر هذا الجدار هي إثبات أن للقرآن تاريخاً أيضاً. وكسرات صنعاء سوف تساعدنا في فعل ذلك».

ليس بوين وحده متحمّساً. فأندرو ريبن Andrew Rippin، وهو بروفيسور في الدراسات الدينيّة في جامعة كالغري، ومن أفضل العاملين في حقل الدراسات القرآنية اليوم، يقول: «ما يزال ممكناً الإحساس بوقع المخطوطات اليمنيّة، فقراءتها وتظم آياتها المختلفة هامّة للغاية إجمالاً. والكلّ يوافق على ذلك. وتقول هذه المخطوطات إن التاريخ الأوّلي للنص القرآني أكثر عرضة لتساؤل مفتوح مما كان يُشك به بكثير: كان النصّ أقل ثباتاً، وبالتالي أقلّ ثقة، مما كان يُزعم دائماً»؟

الإله المحرّر للنُّسخ:

بمعايير البحثيّة الكتابيّة المعاصرة، تبدو معظم الأسئلة التي طرحها باحثون من نمط بوين وربين متواضعة؛ فخارج السياق الإسلامي، ليست خطوات جذريّة القول إنّ القرآن له تاريخ والإيحاء بأنّه قابل للتفسير استعاريّاً. لكن لا يمكن تجاهل السياق الإسلامي ولا الحساسيّات

الإسلامية. يقول ستيفن همفريز Stephen Humphreys، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة كاليفورنيا في سانتا باربرا: «إن إضفاء الصبغة التاريخيّة على القرآن سوف يسحب الشرعيّة عن مجمل التجربة التاريخيّة للملّة الإسلامية. القرآن هو شرعة الملّة، الوثيقة التي جاءت بها إلى الوجود. ومثاليّاً - مع أنّه من الواضح أن المسألة ليست حقيقية دائماً - فالتاريخ الإسلامي كان الجهد لمتابعة وصايا القرآن وتفعيلها في الحياة اليوميّة. فإذا كان القرآن وثيقة تاريخية، فكفاح القرون الأربعة عشر الإسلامي ككلّ يصبح عندئذٍ بلا معنى».

الرأي الإسلامي عن القرآن ككلمة الله الواضحة بذاتها، التام وغير الممكن تقليده في الرسالة، الأسلوب، الأنموذج والشكل، يشبه على نحو ملفت للنظر الانطباع المسيحي الأصولي حول «عصمة» الكتاب المقدّس «وإنزاله حرفيّاً» التي ما تزال متداولة في أماكن عديدة اليوم. وهذا الانطباع أعطي تعبيراً كلاسيكيّاً قبل أكثر من قرن بقليل على يد الباحث الكتابي جون وليم بورغن John William Burgon: «ليس الكتاب المقدّس بأكثر من صوت له ذلك الجالس على العرش! كلّ سفر فيه، كلّ إصحاح، كلّ آية، كلّ كلمة، كلّ مقطع... كلّ حرف، هو من تلفظ العليّ مباشرة».

لكن ليس كلّ المسيحيين يفكّرون بالكتاب المقدّس على هذا النحو، والواقع، كما تقول موسوعة الإسلام (1918)، «إن أكثر ما يشبه دور القرآن في الاعتقاد الإسلامي في الاعتقاد المسيحي ليس الكتاب المقدّس، بل المسيح». فإذا كان المسيح كلمة الله المتجسّدة، القرآن هو كلمة الله التي جُعلت نصّاً، والتساؤل حول قداسته أو مرجعيته هو هجوم مباشر على الإسلام - كما يعرف سلمان رشدي على نحو حسن للغاية.

لم يثن توقّع سوط ظهر إسلامي عن الدراسة النقديّة - التاريخيّة للقرآن، كما يبرهن على ذلك وجود مقالات في أصول القرآن (1998). وحتى في أعقاب قضيّة رشدي فالعمل ما يزال مستمرّاً: ففي عام 1996 كتب الباحث القرآني غويتر ليولنغ في مجلّة النقديّة الرفيعة عن «المدى العريض من التحريف الذي طرأ على كل من النص القرآني والرواية الإسلامية ذات الصّبغة القسريّة حول أصول الإسلام، وهو تشويه قبل به دون أدنى ريبة الباحثون الغربيون المتخصّصون في الإسلاميات حتى الآن». وعام 1994 نشرت مجلّة الدراسات المقدسيّة في العربيّة والإسلام دراسة للباحث الراحل يهودا د. نيفو، من الجامعة العبريّة في القدس، تعالج بالتفصيل نقوشاً دينيّة من القرنين السابع والثامن على حجارة وجدت في النقب والتي، كما اقترح نيفو، تطرح «مشاكل معتبرة بالنسبة للرواية التقليديّة الإسلامية حول تاريخ الإسلام». في السنة ذاتها، وفي المجلّة ذاتها، نشرت باتريشيا كرونه، وهي باحثة في تاريخ الإسلام الأوّلي في معهد الدراسات المتقدّمة في برينستون، نيوجرسي، مقالة برهنت فيها أنه يمكن تفسير تلك المقاطع المليئة بالمشاكل في القرآن فقط عن طريق «التخلّي عن الرواية التقليديّة التي تتحدّث عن كيفيّة ولادة القرآن». ومنذ عام 1991، راح جيمز بيلّامي، من جامعة ميتشيغن، يطرح في مجلّة الجماعة الشرقيّة الأميركيّة سلسلة من «التحويرات على النصّ القرآني» - تبديلات من منظور إسلاميّ أرثوذكسي ترقى إلى الإله المحرّر للنصّ.

كرونه هي الأكثر شهرة بتدميرها لما هو تقليدي من العقائد بين هؤلاء الباحثين. فخلال السبعينيات والثمانينيات كتبت كتباً عديدة وساهمت في أخرى غيرها - أشهرها، مع مايكل كوك، الهاجريون: صنع العالم

الإسلامي (1977) - الذي قدّم براهين راديكاليّة حول أصول الإسلام وكتابة التاريخ الإسلامي. من ادعاءات (الهاجريون) المثيرة للجدل إيحاءاته بأن القرآن جاء للوجود في زمن أكثر تأخراً مما يُعتقد به الآن («لا يوجد دليل قوي على وجود القرآن بأيّ شكل قبل العقد الأخير من القرن السابع»)؛ بأنّ مكّة لم تكن الحَرَم الإسلامي الأوّلي («[الدليل] يشير دون التباس إلى حَرَم في الشمال الغربي من شبه جزيرة العرب... مكّة كانت ثانويّة»)؛ بأنّ الغزوات العربيّة سبقت مأسسة الإسلام («تم تمثيل الفنتازيا المسيانيّة اليهوديّة ضمن شكل غزو عربي للأرض المقدّسة»)؛ بأنّ فكرة الهجرة، أو هجرة محمّد وأتباعه من مكّة إلى المدينة، ربما تكون قد استنبطت بعد وفاة محمّد بزمن طويل («ليس ثمّة مرجع من القرن السابع يحدّد التاريخ العربي باعتباره يبدأ بالهجرة»)؛ وبأنّ المصطلح «مسلم» لم يكن مستخدماً عموماً في الإسلام الأوّلي («ما من سبب يدفعنا للافتراض بأنّ حاملي هذه الهويّة البدئيّة دعوا أنفسهم «مسلمين» [بل] تكشف المصادر... عن لقب أكثر قدماً لجماعة [والذي] يظهر باليونانيّة بلفظ «مَغَريتاي» في مخطوطة ترجع للعام 642، وبالسريانيّة بلفظ «مَهغره» أو «مَهغرَيه» منذ أربعينات القرن السابع للميلاد»).

تعرّض (الهاجريون) لهجوم مباشر، من الباحثين المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء، بسبب اعتماده القوي على مراجع معادية. (كتب المؤلّفان يقولان، «هذا كتاب... يعتمد على ما يجب أن يظهر من أي منظور إسلامي إجلالاً متطرّفاً لشهادات المصادر الكافرة»). ومنذ ذلك الحين تراجع كرونه وكوك عن بعض افتراضاتهما الأكثر راديكاليّة - مثل القول إنّ النبي محمّداً عاش أكثر بسنتين مما تدعيه الروايات

الإسلاميّة، وإن تاريخيّة هجرته إلى المدينة محط تساؤل. لكن كرونه استمرّت في تحدّيها للآراء الأرثوذوكسيّة الإسلامية والغربيّة المتعلّقة بالتاريخ الإسلامي على حدٍّ سواء. وفي التجارة المكّية وظهور الإسلام (1987) قدّمت برهاناً تفصيليّاً تحدّت فيه الرأي السائد بين علماء الغرب (وبعض المسلمين) بأن الإسلام ظهر كردّة فعل على تجارة البهار في شبه جزيرة العرب.

يبدو أن التفكير الحالي لغرد - ر بوين يشارك في إعادة النظر المعاصرة هذه. فهو يقول، «فكرتي هي أنّ القرآن هو كوكتيل نصوص لم تكن كلّها مفهومة حتى في زمن محمّد. بل قد يكون العديد منها أقدم من الإسلام ذاته بنحو مئة عام. وحتى ضمن الروايات الإسلامية ثمّة كمّ ضخم من المعلومات المتناقضة، بما في ذلك مادّة مسيحيّة هامّة؛ ويمكن للمرء إذا شاء أن يستخرج منها تاريخاً إسلاميّاً كاملاً».

تدافع باتريشيا كرونه عن أهداف هذه النوعيّة من التفكير. «القرآن هو كتاب مقدّس له تاريخ مثله مثل غيره - باستثناء أننا لا نعرف هذا التاريخ ويمكن أن نتعرّض صيحات الاحتجاج حين ندرسه. لا أحد سيعارض الصيحات إذا جاءت من الغربيين، لكن الغربيين يشعرون بالاحترام حين تأتي الصيحات من أناس آخرين: من أنت حتى تلعب بإرثهم؟ لكننا نحن علماء الإسلاميات لا نحاول تدمير إيمان أحد».

لا يوافق الجميع على هذا الافتراض - خاصة كون البحثيّة القرآنيّة الغربيّة وجدت تقليديّاً في سياق عدائيّة مفتوحة علنيّاً بين المسيحيّة والإسلام. (يقول الواقع إنّ الحركة العريضة في الغرب طيلة القرنين الماضيين لتفسير الشرق، والتي يُشار إليها باسم الاستشراق غالباً،

تعرّضت في السنوات الأخيرة لهجوم قوي لإظهارها تحاملات دينيّة وثقافيّة مشابهة). لقد بدا القرآن، بالنسبة للباحثين المسيحيين واليهود على نحو خاص، وكأنه يمتلك سمة الهرطقة؛ فالمستشرق من القرن التاسع عشر وليم موير، على سبيل المثال، جاهد ليثبت أن القرآن هو واحد من «ألدّ أعداء الحضارة والحريّة والحقيقة التي عرفها العالم». كذلك فقد أخذ أوائل العلماء السوفييت على عاتقهم أيضاً مهمّة محرّضة أيديولوجيّاً لدراسة أصول الإسلام، باندفاع شبه تبشيري: ففي عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين قدّمت دورية سوفيتيّة تدعى إلحاد، مجموعة مقالات لتفسير ظهور الإسلام بمصطلحات ماركسيّة - لينينيّة. وفي (الإسلام وروسيا)، (1956) لخّصت آن ك. س. لامتون الكثير من هذا الجهد، وكتبت أن العديد من الباحثين السوفييت توصّلوا إلى نظريّات مفادها أنّ «القوّة الحافزة للديانة في طور النشأة كانت البورجوازيّة المركنتليّة لمكّة والمدينة»؛ وأنّ شخصاً يدعى س. ب. تولسوف اعتقد أنّ «الإسلام كان حركة اجتماعيّة - دينيّة نشأت في الشكل الرقّي للمجتمع في شبه جزيرة العرب، وليس الإقطاعي»؛ وأنّ ن. أ. موروزوف قدّم براهين بأنّ الإسلام «حتى الحروب الصليبيّة لم يكن متميّزاً عن اليهوديّة... فهو لم يحقّق شخصيته المستقلّة إلاّ بعد ذلك، في حين إنّ محمّداً والخلفاء الأوائل شخصيات ميثولوجيّة». وكتبت لامتون تقول، «يبدو موروزوف وكأنه منظّر مزوزق على نحو متميّز بحيث إنّه حاول البرهان أيضاً في كتابه (المسيح)، (1930) بأنّ «الإسلام في العصور الوسطى كان مجرّد فرع من الآريوسيّة حرّض على وجوده حدث ذو علاقة بعلم الأحوال الجويّة في منطقة البحر الأحمر قرب مكّة».

من غير المفاجئ، إذن، بسبب تحيّزات كثير من الدراسات النقدية القرآنية غير الإسلامية، أن يميل المسلمون إلى رفضها دون تحفّظ. وعام 1987، جاء اعتراض متميّز في قوّته في مراجعة الكتاب الإسلامي عالمياً، في نصّ حمل عنوان «منهج ضدّ الحقيقة: الاستشراق والدراسات القرآنية»، قدّمه الناقد الإسلامي س. بارفيز منزور. ومنزور هذا، وهو يجعل أصول البحثيّة القرآنية الغربيّة في «الزحف النقدي صنعها ذاتها»، كان يقود جوقة هجوم معقّد ومتراكم على المقاربة الغربيّة للإسلام. لقد افتتح مقالته بنوع من الاهتياج الغاضب.

لقد كان المشروع الاستشراقي الغربي، مهما كانت محاسنه وخدماته الأخرى، مشروعاً ولد من الحقد، ربّي في الإحباط وغُذّي بالانتقام: حقد القوي على الضعيف، إحباط «العقلاني» من «الخرافي» وانتقام «الأرثوذكسي» من «الخارج عن الإجماع». وفي أعظم ساعات انتصاراته الدنيويّة، شنّ الانسان الغربي، وهو ينسّق بين قوى الدولة، الكنيسة والأكاديميّة، أرسخ هجوم له على قلعة الإيمان الإسلامي. وتجمّعت كل الخيوط المنحرفة لشخصيته المتعجرفة - عقلانيتها الهوجاء، خيالاتها المسيطرة - الدنيويّة، وتعصّبها الطائفي - في مؤامرة غير مقدّسة لزحزحة الكتاب المقدّس الإسلامي من موقعه الحصين الثابت كخلاصة لموثوقيّة تاريخيّة ومنيعة على الهجوم أخلاقيّاً. لكن الغنيمة النهائية التي كان الإنسان الغربي ينشدها في مغامرته المتهوّرة كانت العقل الإسلامي ذاته. فكي يخلّص الغرب إلى الأبد من «مشكلة» الإسلام، كان لا بدّ من جعل الوعي الإسلامي ييأس من الموثوقيّة التاريخيّة أو الاستقلالية العقائديّة للوحي القرآني يمكن أن يتخلّى عن رسالته الكونيّة وبالتالي لا

يشكّل أي تحدٍّ لسيطرة الغرب على العالم. ذلك ما يبدو، على الأقل، الأساس المنطقي المتضمّن، إن لم يكن الواضح، للهجوم الاستشراقي على الإسلام.

رغم تلك المقاومة، لم يتوقّف الباحثون الغربيّون بمجموعة متنوّعة من الاهتمامات الأكاديميّة واللاهوتيّة، مطبّقين تقنيات النقديّة النصيّة والتاريخيّة الحديثة في دراسة القرآن. ويمكن الاستدلال على الجزء الأساسي من هذا الجهد البحثيّ بالتصميم الحالي لشركة ناشري بيل الأوروبيّة - ناشر تليد لأعمال هامّة مثل موسوعة الإسلام ودراسة حول مخطوطات البحر الميت - على تعهّد نشر موسوعة القرآن الأولى من نوعيّتها. وتأمل جين ماك - أوليف، أستاذة الدراسات الإسلاميّة في جامعة تورنتو، والمحرر الرئيس للموسوعة، أن يؤدّي ذاك العمل مهمّة «مماثل تقريبي» للموسوعات الكتابيّة وأن يكون «عمل نهاية الألفيّة الثانية لحالة البحثيّة القرآنيّة». لقد حُرّرت مقالات الجزء الأول من الموسوعة الآن وتعتبر جاهزة للنشر في نهاية هذه السنة. سوف تكون موسوعة القرآن بالفعل عملاً جماعيّاً، يقوم به مسلمون وغير مسلمين، وسوف تقدّم مقالاتها مقاربات متعدّدة لتفسير القرآن، قد يثير بعضها تحدّيات للآراء الإسلاميّة التقليديّة - فتزعج بالتالي كثيرين ضمن العالم الإسلامي، حيث لم ينضج الوقت حتماً لدراسة تعيد النظر في القرآن. ومحنة نصر أبو زيد، وهو أستاذ مصري غير مدع للغة العربيّة والذي يعمل ضمن الهيئة الاستشاريّة للموسوعة، توضّح الصعوبات التي تواجه الباحثين المسلمين في محاولاتهم لإعادة تفسير تقاليدهم.

مهزلة مريعة:

يقول أبو زيد: «القرآن نصّ، نصّ أدبي، والطريقة الوحيدة لفهمه أو تفسيره أو تحليله هي عبر المقاربة الأدبيّة. وهذه مسألة لاهوتيّة أساساً». إنّ التعبير عن آراء كهذه في كتاب ما يزال في السوق - في الأساس، لتحدّي الفكرة القائلة إنّ القرآن يجب أن يقرأ حرفيّاً باعتباره كلمة الله المطلقة التي لا تتبدّل - جعل أبو زيد رسميّاً مرتداً عن الإسلام عام 1995، وهو حكم ساندته عام 1996 المحكمة العليا في مصر. وواصلت المحكمة من ثم إجراءاتها على أساس أنّ الشريعة الإسلاميّة تحرّم زواج المرتد من المسلمة، فحكمت على أبو زيد بطلاق زوجته، ابتهال يونس (حكم وصفته يونس السعيدة بزواجها والمصدومة عند صدوره «بأنه مثل ضرب الرأس بحجر»).

يؤكّد أبو زيد بثبات أنّه مسلم ملتزم، لكنه يدافع عن فكرة أنّ القرآن يكشف عن محتوى - على سبيل المثال، الشرائع شبه المندثرة حول التعامل مع النساء والتي تسيء إلى سمعة الإسلام - هو أقلّ أهمية من محتواه الكامن المعقّد، الباعث على التجدّد، المغذّي روحيّاً. ويزعم أبو زيد، أنّ الرأي الإسلاميّ الأرثوذكسي، مبلّد للذهن؛ فهو يختزل نصّاً إلهيّاً، أبديّاً وديناميكيّاً إلى تفسير بشرّي ثابت لا حياة فيه ولا معنى أكثر من «شيء محسوس... طلسم... أو حلية».

ظلّ أبو زيد لفترة في مصر يحاول تفنيد تهم الارتداد، لكنه في مواجهة تهديدات الموت والتحرّش العام الذي لا يرحم، فرّ مع زوجته من القاهرة إلى هولندا، داعياً المسألة برمّتها «بالمهزلة المريعة». الشيخ يوسف البدري، رجل الدين الذي كانت تعاليمه سبب كثير من المعارضة لأبو زيد، كان استطار فرحاً. «لسنا إرهابيين؛ لم نستعمل رصاصاً ولا بنادق،

لكننا أوقفنا عدوّاً للإسلام عن الاستهزاء بديننا... ما من أحد سيجرؤ حتى على التفكير بإيذاء الإسلام من جديد».

يبدو أن لأبو زيد مبرراته في الخوف على حياته والهروب: ففي عام 1992 اغتال إسلاميون الصحفي المصري فرج فودة بسبب كتاباته النقديّة لجماعة الإخوان المسلمين، وعام 1994 تم طعن الروائي المصري الحائز على جائزة نوبل نجيب محفوظ بسبب كتابته، ضمن أشياء أخرى، لرواية أولاد حارتنا الرمزيّة (1959) – رواية، مبنيّة على نسق القرآن، تقدّم مفاهيم «هرطوقيّة» لله والنبي محمّد.

يقول الأستاذ المتقاعد في الفكر الإسلامي في جامعة باريس، الجزائري محمّد أركون، إن الانحراف عن التفسير الأرثوذوكسي للقرآن، هو «مسألة حساسة للغاية» ذات مضامين ضخمة. «فملايين وملايين من البشر يشيرون إلى القرآن يوميّاً لتفسير أفعالهم وتبرير مطامحهم». ويضيف أركون، «إنه ميزان المرجعيّة أكثر مما كان سابقاً».

محمّد في الغار:

تقع مكّة في واد قاحل بين مجموعة هضاب في غرب ما يعرف اليوم بشبه جزيرة العرب. غرب البلدة مباشرة يقع شاطئ البحر الأحمر المنبسط والرطب الحار، وشرقها يتمدّد الربع الخالي الضخم – أكبر كتلة رمليّة متواصلة على كوكبنا. موقع البلدة غير جذّاب: الأرض جافّة ومغبرّة، وتتراخى بقيظ تحت شمس لا ترحم؛ والإقليم برمّته يتأثر بعوامل الحت التي تسببها الريح المعريّة، التي تضرب كلّ شيء. ومع أنّ المطر لا يهطل أحياناً لسنوات، فهو حين يهطل يكون قويّاً بالفعل، فيخلق سيولاً من مياه تندفع من فوق الهضاب وتغمر الوادي الذي تتموضع البلدة فيه. وكخلفيّة

لوحي سماوي، تبدو المنطقة بكل شبر فيها مناسبة للأمر مثلها مثل جبل سيناء وبرية اليهودية.

المصدر الوحيد للمعلومات التاريخيّة حول مكّة ما قبل - الإسلام والظروف المحيطة بنزول القرآن هو القصّة الإسلاميّة التقليديّة عن تأسيس الديانة، التي نقدّم فيما يلي موجزاً عنها.

في القرون التي توصلنا إلى ظهور الإسلام، كانت مكّة حَرَماً وثنيّاً محلّيّاً قديماً للغاية. وكانت الطقوس الدينية تدور حول الكعبة - مزار ما يزال يحتفظ إلى اليوم بمكانة مركزيّة في الإسلام-حيث يعتقد المسلمون أنها بنيت أصلاً على يد إبراهيم وابنه إسماعيل. ومع ازدهار مكّة على نحو متزايد في القرن السادس الميلادي، تكاثرت الأوثان فيها من مختلف الحجوم والأشكال. وتخبرنا القصّة التقليديّة أنّه مع بداية القرن السابع للميلاد، كان محيطاً بالكعبة 360 تمثالاً وأيقونة (والتي وجد ضمنها رسوم للمسيح والعذراء مريم، مع غيرها من الأوثان).

تلك كانت الأرضيّة التي يقال إنّ الآيات الأولى من القرآن أُنزلت في ظلّها عام 610، على تاجر منعم لكنه ساخط اسمه محمّد. راح محمّد مع الوقت يمارس عادة الانسحاب لفترات من قذارة مكّة الوثنيّة إلى غار جبلي قريب، حيث كان يتأمل في العزلة. أثناء واحدة من تلك الخلوات، زاره الملك جبريل - الملك ذاته الذي أعلن عن مجيء يسوع لمريم العذراء في الناصرة قبل ذلك بنحو من 600 سنة. ومبتدئاً كلامه بالأمر «اقرأ»، أعلم جبريل محمّداً أنّه رسول الله. بعد ذلك، وحتى وفاته، تلقّى محمّد الذي يُفترض أنّه أتي عبر جبريل آيات سماوية باللغة العربيّة والتي صارت تعرف بالقرآن وأعلنت، في البداية بأسلوب شعري وبلاغي رفيع، عن

ولادة فرع من التوحيد جديد لا يقبل بالحلول الوسط اسمه الإسلام، أو التسليم لمشيئة الله. وأخبر محمّد المتعاطفين معه من الأقارب والأصدقاء بتلك الكلمات المنزلة، والذين كانوا إمّا يحفظونها أو يدوّنونها.

وللحال بدأ المكّيون باضطهاد محمّد وتلك المجموعة الصغيرة من أصحابه المخلصين، الذين رفض إيمانهم الجديد الجوهر الوثني للحياة الثقافيّة والاقتصاديّة المكّية، ونتيجة لذلك هاجرت الجماعة عام 622 إلى بلدة يثرب التي تقع إلى الشمال من مكّة بنحو من مئتي ميل، والتي حملت لاحقاً، أي يثرب، اسم المدينة (اختصاراً لعبارة مدينة الرسول). (تعتبر الهجرة على أنّها العلامة التي تميّز ولادة ملّة مستقلّة هي الإسلام، وهكذا فعام 622 يعتبر السنة الأولى من التقويم الإسلامي). في المدينة، استمرّ محمّد في تلقّي آياته الإلهيّة، والتي تزايدت طبيعتها البراغماتيّة والتشريّة، وعام 630 كان لديه ما يكفي من الدعم ضمن ملّته في المدينة لمهاجمة مكّة وغزوها. وأمضى السنتين الأخريين من حياته في نشر ديانته، وتعزيز قوته السياسيّة، مع استمراره في تلقّي الوحي.

تقول الروايات الإسلاميّة إنّه حين مات محمّد عام 632، لم تكن آيات القرآن قد جمعت بعد في كتاب منفرد؛ فقد كانت مدوّنة على «سعف النخيل والعظام وفي قلوب البشر». (ليس هذا مفاجئاً: فالروايات الشفويّة كانت قويّة وراسخة الجذور، والخط العربي، الذي كان يكتب دون إشارات التنوين أو علامات التنقيط المستخدمة اليوم، كان يستخدم أساساً لمساعدة الحفظ الغيبي). لم يكن وضع الأسس لنصّ كهذا شأناً أوليّاً: فعرب المدينة - تجمّع متأرجح من التجّار السابقين، وبدو الصحراء، والمزارعين الذين اتحدوا في إيمان ذي قوّة كامنة وأُلهموا بحياة النبي

محمّد وأقواله - كانوا في ذلك الوقت يخوضون سلسلة ناجحة على نحو خيالي من الغزوات العالميّة باسم الإسلام. ففي أربعينيات القرن السابع امتلك العرب معظم سوريّا والعراق وفارس ومصر، وبعد ذلك بثلاثين سنة كانوا منهمكين في وضع أيديهم على أجزاء من أوروبا وشمال أفريقيا ووسط آسيا.

في العقود الأولى من الغزوات العربيّة قُتل كثير من صحابة محمّد، ومعهم ماتت معرفة قيّمة بالآيات القرآنيّة. وبدأ المسلمون وهم على تخوم الإمبراطوريّة يتجادلون فيما هو نصّ قرآني وما هو ليس كذلك. وعبّر أحد القوّاد العسكريين الذي كان عائداً من أذربيجان عن مخاوفه بشأن الجدل بين أبناء الدين الواحد للخليفة عثمان، ثالث الخلفاء الراشدين، ويقال إنّه توسّل إليه «كي يتولّى أمر هذا الشعب قبل أن يختلفوا حول القرآن كما اختلف اليهود والنصارى بشأن كتبهم المقدّسة». شكّل عثمان لجنة للإشراف على تحرير القرآن والتي جمعت بحرص قطع النصّ المقدّس المتنوّعة التي كانت محفوظة عن ظهر قلب أو مكتوبة من قبل صحابة محمّد. وكانت النتيجة نسخة مكتوبة معياريّة من القرآن. وأمر عثمان بإتلاف كلّ المجموعات «غير الكاملة» و«الناقصة»، وتم توزيع النسخة الجديدة بسرعة إلى المراكز الرئيسة في الإمبراطوريّة السريعة التبرعم.

خلال العقود القليلة التي أعقبت ذلك، وفي حين كان الإسلام يتخذ كبنية دينيّة وسياسيّة، راحت مجموعة ضخمة من الآداب التفسيريّة والأدبيّة التاريخيّة تتنامى لتفسير القرآن وظهور الإسلام، وكان أهم عناصرها الحديث، أو ما جُمع من أفعال محمّد وأقواله؛ السنّة، أو مجموعة الأعراف الاجتماعيّة والتشريعيّة الإسلاميّة؛ السيرة، أو الروايات

التي تناولت حياة النبي؛ والتفسير، أو التعليقات والشروحات المتعلّقة بالقرآن. ومن هذه المراجع التقليديّة - التي جُمع معظمها في شكل مكتوب من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن العاشر - تستمد على نحو مطلق كل روايات الوحي القرآني وسنوات الإسلام الأولى.

﴿لقوم يعقلون﴾:

القرآن، الذي يعادل في طوله العهد الجديد تقريباً، مقسّم إلى 114 قسماً، تسمّى بالسور، والتي تختلف على نحو درامي الواحدة عن الأخرى في الطول والشكل. المبدأ الناظم في الكتاب ليس كرونولوجياً ولا علاقة له بوحدة الموضوع - لأن معظم السور مرتّبة من البداية إلى النهاية وفق منظومة طول تنازليّة. لكن رغم البنية غير الاعتياديّة، فما يدهش القادمين الجدد إلى القرآن عموماً هو الدرجة التي يعتمد بها على الاعتقادات والقصص ذاتها التي تظهر في الكتاب المقدّس. الله يحكم على نحو فائق: إنّه كلّي المعرفة، وكلّي الرحمة والذي خلق العالم وكائناته؛ وهو يرسل الرسل والشرائع عبر الأنبياء للمساعدة في هداية الوجود البشري؛ وفي زمن من المستقبل لا يعرفه إلاّ هو، سوف ينهي العالم ويأتي بيوم القيامة. آدم، الإنسان الأوّل، يُطرد من الجنّة لأنّه أكل من الشجرة المحرّمة. نوح يبني فلكاً لتخليص قلّة مختارة من الطوفان الذي أحدثه غضب الله. يهيئ إبراهيم نفسه للتضحية بابنه بناء على أمر الله. يخرج موسى بالإسرائيليين من مصر ويتلقّى وحياً على جبل سيناء. أمّا يسوع - مولود من مريم العذراء ويُشار إليه على أنّه المسيح - فيقوم بالعجائب، يمتلك أتباعاً، ويصعد إلى السماء.

يحرص القرآن للغاية في التأكيد على هذا الإرث التوحيدي المشترك، لكنه بالمقابل يجهد نفسه لتمييز الإسلام علن اليهودية والمسيحية. فعلى سبيل المثال، يذكر أنبياء - هود، وصالح، ولقمان، وغيرهم - يبدو أنّ أصولهم عربيّة حصراً، ويذكّر القرّاء أنّه ﴿قرآناً عربياً لقوم يعقلون﴾. لكن رغم إصراره التكرّر على ما يفيد العكس، القرآن غالباً ما يكون عصيّاً للغاية على الفهم للقرّاء المعاصرين - بمن فيهم الناطقون بالعربيّة العالو الثقافة. وأحياناً يقوم بتبديلات دراميّة في الشكل، الصوت، والمادة المعالجة من آية إلى آية، بل يفترض ألفة مع اللغة، القصص، والحوادث التي تبدو مفقودة بالنسبة لأقدم المفسّرين من المسلمين. ويمكن بسهولة الإدلال على لاتناسقه الظاهري: يمكن الاشارة إلى الله بضمير الأنا والهو في الجملة ذاتها؛ نسخ متباينة من القصّة ذاتها تُعاد في مقاطع مختلفة من النص؛ وبين الفينة والأخرى تتناقض الأحكام الإلهية واحدة مع الأخرى. وفي الحالة الأخيرة يستبق القرآن النقد مدافعاً عن ذاته بالتأكيد على حقّه في نسخ ما يشاء من رسالته.

لكن النقد لم يلبث أن جاء. فمع تزايد احتكاك المسلمين بالمسيحيين خلال القرن الثامن، راحت الغزوات تُصاحب بنقديّات لاهوتيّة، والتي شرع فيها المسيحيّون وغيرهم في تفهّم حالة التشويش الأدبي للقرآن كدليل على أصله البشري. وكان العلماء المسلمون أنفسهم يصنّفون بأناقة السمات الإشكاليّة في القرآن - الألفاظ غير الاعتيادية، تنافرات القواعد والصرف، القراءات الشاذّة، وما إلى ذلك. وفي نهاية القرن الثامن اندلعت معركة لاهوتيّة كبيرة ضمن الإسلام، وقف فيها أولئك الذين آمنوا أن القرآن هو كلمة الله الأبديّة و«غير المخلوقة» ضدّ أولئك

الذين آمنوا به باعتباره مخلوقاً زمنياً، مثل أي شيء ليس هو الله ذاته. وفي ظلّ حكم الخليفة المأمون (833-813)، صار الرأي الأخير بسرعة عقيدة أرثوذوكسيّة. وتمّ دعمه من قبل مدارس فكريّة عديدة، بما في ذلك مدرسة لاهوتيّة مؤثّرة تعرف بالمعتزلة، والتي طوّرت لاهوتاً معقّداً اعتمد إلى حدٍّ ما على فهم مجازي للقرآن أكثر منه حرفي محض.

مع نهاية القرن العاشر، ذوى تأثير المدرسة الاعتزاليّة، لجملة أسباب سياسيّة معقّدة، وأضحت عقيدة الإعجاز القرآني العقيدة الرسميّة. (نتيجة لذلك، لم يقم المسلمون بترجمة القرآن تقليديّاً للمسلمين غير الناطقين بالعربية. وعوضاً عن ذلك، كان المسلمون في طول العالم وعرضه يقرؤونه ويرتّلونه بلغته الأصليّة، رغم أنّ غالبيّتهم لا تتكلم العربيّة. أمّا الترجمات الموجودة فتعتبر مساعدات نصيّة وجملاً موازية ليس إلّا). كان تبنّي عقيدة الإعجاز نقطة تحول في التاريخ الإسلامي، ومن القرن العاشر إلى يومنا هذا ما يزال التيار الرئيس في الإسلام يفهم القرآن ككلمة الله الحرفيّة غير المخلوقة التي ظلت ثابتة.

الإفساد السيكوباتي:

يتحدّث غرد – ر بوين بنوع من الاشمئزاز عن الطوعيّة التقليديّة، من قبل الباحثين المسلمين والغربيين، لقبول الفهم المتعارف عليه للقرآن. ويقول مرّة: «يزعم القرآن بأنه مبين. لكن إذا ما تمعّنت فيه، فسوف تلاحظ أن جملة من كل خمس جمل لا معنى لها. لكن العديد من المسلمين -والمستشرقين – سيقولون لك أشياء أخرى، طبعاً، مع ذلك تظل ماثلة للعيان حقيقة أن خمس النصّ القرآني غير مفهوم بالكامل. وهذا هو سبب

القلق التقليدي المتعلّق بالترجمة. فلو أن القرآن غير مفهوم - لو أنّه لا يمكن فهمه حتى بالعربيّة - فهو إذن غير قابل لأن يُترجم. والناس تخشى ذلك. وبما أنّ القرآن يزعم على نحو متكرّر بأنّه واضح لكن من الواضح أنّه غير واضح - كما يخبرك بذلك حتى الذين يتحدّثون العربيّة - فهنالك نوع من التناقض. ولا بدّ من أن شيئاً آخر يدور».

لم تبدأ محاولات معرفة هذا «الشيء الآخر» بالفعل إلّا في هذا القرن. فالمؤرّخة المهتمّة بصدر الإسلام، باتريشيا كرونه، تقول: «يسلّم الجميع جدلاً بأنّ كلّ ما يزعمه المسلمون حول تذكّرهم لأصل القرآن ومعناه صحيح. وحين نسقط ذاك الافتراض، فعلينا أن نبدأ من جديد». وهذا عمل لا يستهان به، طبعاً؛ فالقرآن وصل إلينا مدثراً بإحكام في تقليد تاريخي مقاوم لدرجة متطرّفة للنقديّة والتحليل: كما قالت باتريشيا كرونه في كتابها (عبيد على الخيول).

يقدّم لنا محرّرو الكتاب المقدّس التقليد الإسرائيلي في مراحل مختلفة من التبلور، ويمكن بالتالي مقارنة شهاداتهم والموازنة بين إحداهن والأخرى على نحو مفيد. لكن التقليد الإسلامي لم يكن نتاج تبلور بطيء، بل انفجار؛ فالجامعون الأوائل لم يكونوا محرّرين، بل جامعو أنقاض كان عملهم محروماً على نحو ملفت للنظر من الوحدة العامّة؛ ولم تنشأ عن مقارناتهم تنويرات فكريّة متميّزة.

لن يكون مفاجئاً لنا، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التمدّد الانفجاري للإسلام الأوّلي والزمن الذي مرّ بين ولادة الدين والوثيقة المنظّمة الأولى المتعلّقة بتاريخه، حين نجد أن عالم محمّد وعوالم التاريخيين الذين كتبوا عنه في وقت لاحق كانت مختلفة للغاية. فخلال القرن الإسلامي

الأوّل صارت عصابة إقليميّة من رجال قبائل وثنيين حرّاس إمبراطورية عالميّة شاسعة موحّدة عرقيّاً والتي عجّت بفعاليّة أدبيّة وعلميّة لا سابق لها. ويجادل كثير من التاريخيين المعاصرين بأنه لا يمكن للمرء أن يتوقّع أن تكون القصص الإسلاميّة المتعلّقة بأصوله - بسبب التقليد الشفوي للقرون الأولى تحديداً - أوصلت على نحو سليم تماماً هذا الشكل الهائل من التحوّل الاجتماعي. كذلك لا يمكن للمرء أن يتوقع من مؤرّخ مسلم يكتب في عراق القرن التاسع أو العاشر أن يهمل خلفيّته الاجتماعيّة والفكريّة (وقناعاته اللاهوتيّة) كي يصف بدقّة سياقاً في شبه جزيرة العرب عميقاً في لامألوفيّته لديه. ويلخّص ر. ستيفان همفريز، الذي يكتب في التاريخ الإسلامي: إطار للاستعلام (1988) المسألة بدقّة بأنّ المؤرّخين يتعارضون في دراسة بداية الإسلام.

إذا كان هدفنا استيعاب الطريقة التي فهم بها مسلمو نهاية القرن الهجري الثالث/ الثامن الميلادي والقرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي أصول مجتمعهم، فسوف نكون محظوظين فعلاً. إذا كانت غايتنا أن نكتشف «ما حدث بالفعل»، بلغة أجوبة موثقة معتمدة على أسئلة حول العقود الأولى للمجتمع الإسلامي، فسوف نجد المتاعب تحفّ بنا.

الشخص الذي هزّ الدراسات القرآنيّة أكثر من أي أحد غيره في العقود القليلة الأخيرة هو جون فانسبرو، الذي كان يعمل سابقاً في جامعة مدرسة لندن للدراسات الشرقيّة والأفريقيّة. ويوين «يعيد قراءته الآن» تحضيراً لتحليله للكسرات اليمنيّة. وتقول باتريشيا كرونه إنّها ومايكل كوك «لم يتحدّثا حول القرآن في (الهاجريّون) شيئاً إلّا ما ندر دون الاعتماد على

فانسبرو». لكن آخرين أقل إعجاباً بفانسبرو من السابقين، يشيرون إلى عمله باعتباره «معاند غبي إلى درجة مفرطة»، «أكمد بضراوة»، و«مخادع – ذاتياً للغاية». مع ذلك، فسواء أحب المرء فانسبرو أم لا، فإنّ من يرغب بدراسة القرآن نقدياً اليوم لا بدّ له من دراسة عملي فانسبرو الرئيسين – دراسات قرآنية: مصادر التفسير للنص المقدّس وطرائقه (1977)، والوسط الطائفي: محتوى تاريخ الخلاص الإسلامي وتركيبه (1978). لقد طبّق على السياق القرآني ترسانة كاملة مما دعاه «وسائل وتقنيات» النقديّة الكتابيّة – من النقديّة، النقديّة المصدريّة، النقدية التحريريّة، وما إلى ذلك. واستنتج أنّ القرآن تنامى تدريجياً فقط في القرنين السابع والثامن، خلال حقبة طويلة من التناقل الشفوي حين كان اليهود والمسيحيّون يتجادلون بين بعضهم بثرثرة في المنطقة الواقعة شمال مكّة والمدينة، أي فيما هو اليوم أجزاء من سوريّا، الأردن، فلسطين والعراق. أمّا سبب عدم وجود أي مصدر إسلامي من القرن الهجري الأول أو ما شابه، برأي فانسبرو، فهو أنّه لم يوجد قط.

بالنسبة لفانسبرو، فالتقليد الإسلامي هو مثل لما يعرف بالنسبة للباحثين في الكتاب المقدّس «بتاريخ الخلاص»: قصّة كان الباعث عليها لاهوتي وإنجيلي تدور حول أصول لديانة لُفّقت في وقت متأخر لكنها أسقطت على زمن أقدم. بكلمات أخرى، وكما يقول فانسبرو في دراسات قرآنية، إنّ تكريس القرآن – والتقاليد الإسلامية التي قامت لتفسيره – كان يتضمّن عزو مجموعات عديدة من الأحاديث، المتعاضلة في بعض الوجوه (تظهر بصمة موسويّة واضحة) إلى صورة نبي كتابي (محوّر بحسب مادّة التبشيريّة المحمّديّة إلى رجل الله المنتمي إلى شبه

جزيرة العرب) مع رسالة خلاص تقليديّة (محوّرة بتأثير اليهوديّة الربّانيّة إلى كلمة الله غير القابلة للوسيط والتي هي في نهاية الأمر معصومة).

كانت نظريات فانسبرو الغامضة معدية في دوائر ثقافيّة معيّنة، لكننا نفهم أن مسلمين عديدين وجدوها عدائيّة للغاية. فقد وصف س. بارفيز منزور، على سبيل المثال، دراسات فانسبرو القرآنيّة وكتاباته الأخرى بأنها «محاضرة في القوّة عارية» و«انفجار إفساد سيكوباتي». لكن حتى منزور لم يحث على الانعزال عن المبادرة النقديّة للدراسات القرآنيّة؛ وعوضاً عن ذلك حثّ المسلمين على ردّ الصاع صاعين للمجتهدين الغربيين في «ساحة الوغى الإبستمولوجيّة»، معترفاً أنّه عاجلاً أم آجلاً، «سوف يكون]على المسلمين[أن يقاربوا القرآن من فرضيّات ومعايير طرائقيّة تختلف جذرياً مع تلك التي كرّسها التقليد».

الاجتهاد داخل العالم الإسلامي:

لقد كان ثمّة شخصيّات عامّة في العالم الإسلامي على مدى أكثر من قرن فعلاً والتي حاولت القيام بدراسة اجتهاديّة للقرآن والتاريخ الإسلامي - البروفسور المصري المنفي نصر حامد أبو زيد ليس شخصاً فريداً. قد يكون أشهر سلف لأبو زيد الوزير المصري البارز، الأستاذ الجامعي، والكاتب، طه حسين. فقد كرّس حسين ذاته، كحداثي صميم، في أوائل العشرينيات من القرن العشرين، لدراسة شعر شبه جزيرة العرب ما قبل الإسلام وانتهى إلى نتيجة مفادها أنّ كثيراً من ذلك الشعر اختُلق بعد تأسيس الإسلام من أجل تقديم دعم خارجي للميثولوجيا القرآنيّة. مثال أكثر حداثة من السابق هو الصحفي والديبلوماسي الإيراني علي دشتي،

الذي عنّف رفاقه المسلمين في عمله: ثلاث وعشرون سنة: دراسة في المهمّة النبويّة لمحمّد (1985) على نحو متكرّر بسبب عدم تساؤلهم بشأن الروايات التقليديّة المتعلّقة بحياة محمّد، التي دعا كثيراً منها «صناعة ميثة وتجارة معجزات».

يستشهد أبو زيد أيضاً بمحمّد عبده صاحب التأثير الهائل وذلك باعتباره بشيراً له. ففي القرن التاسع عشر رأى محمّد عبده، أبو الحداثة المصريّة، في نظريات المعتزلة التي ترجع إلى القرن التاسع القوّة الكامنة لخلق لاهوت إسلامي جديد. وحظيت أفكار المعتزلة بشعبيّة لا بأس بها في بعض الدوائر الإسلاميّة في بدايات هذا القرن (وهو ما أوصل الكاتب والمفكّر المصري الهام أحمد أمين إلى أن يلاحظ عام 1936 أن «أفول شمس كان مصيبة كبيرة ضربت المسلمين؛ فقد ارتكبوا جريمة بحق أنفسهم»). وكان الباحث الراحل، الباكستاني فضل الرحمن، قد حمل المصباح الاعتزالي إلى الحقبة الحاليّة؛ إذ إنه حتى الأيام الأخيرة من حياته، أي منذ ستينيات القرن العشرين حتى عام 1988، كان يعيش ويدرّس في الولايات المتحدة، حيث درّب طلبة كثراً – من مسلمين وغير مسلمين – يدرسون الإسلام في التقليد الاعتزالي.

لكن عملاً كهذا لم يكن بلا تكاليف: فقد أُعلن في مصر أنّ طه حسين، مثل نصر أبو زيد، مرتدّ عن الإسلام؛ كما مات علي دشتي بطريقة غامضة بعد الثورة الإيرانيّة عام 1979 مباشرة؛ وأُجبر فضل الرحمن على مغادرة باكستان في الستينيات. لكن المسلمين المهتمين بتحدّي العقيدة الأرثوذكسيّة يجب أن يمشوا بحذر. فقد قال نصر أبو زيد عن العدائيّة الإسلاميّة السائدة لأي إعادة تفسير للقرآن بما يناسب

العصر الحديث: «أريد إخراج القرآن من هذا السجن. وهكذا بحيث يمكنه أن يصبح باعثاً على الإبداع من جديد لجوهر ثقافتنا وفنوننا، التي هي مخنوقة في مجتمعنا». ورغم كثرة أعدائه في مصر، ما يزال أبو زيد يتقدّم بخطى ثابتة نحو تحقيق هدفه. ثمّة مؤشّرات تفيد بأن أعماله تقرأ باهتمام، وإن بهدوء، على نحو واسع، في العالم العربي. ويقول أبو زيد، على سبيل المثال، إنّ عمله «مفهوم النص»(1990) – الكتاب المسؤول على نحو واسع عن نفيه من مصر – قد أنجز ثماني طبعات تحت الأرض على الأقل في القاهرة وبيروت.

باحث آخر له قرّاء عديدون والذي ألزم نفسه بإعادة تفسير القرآن ألا وهو محمّد أركون، الأستاذ الجزائري في جامعة باريس. يقول أركون في محاضرات عن القرآن (1982) على سبيل المثال، إن «الوقت قد حان] بالنسبة للإسلام[كي يقوم، مثل سائر التقاليد الثقافيّة العظيمة، بمخاطرات المعرفة العلميّة الحديثة»، واقترح بأن «مشكلة الأصالة الإلهيّة للقرآن يمكن أن تفيد في أن تبعث من جديد الفكر الإسلامي وتقحمه في معارك عصرنا الكبيرة». ويأسف أركون لواقع أن معظم المسلمين يجهلون وجود مفهوم مختلف للقرآن ضمن تقليدهم التاريخي الخاص. أمّا ما تقدّمه إعادة – الفحص للتاريخ الإسلامي، كما يقول أركون وغيره، فهو الفرصة لتحدّي الأرثوذكسيّة الإسلاميّة من الداخل، عوض الاعتماد على مصادر عدائيّة «خارجيّة». ويأمل أبو زيد وأركون وغيرهما أن يستطيع هذا التحدّي أن يقود أخيراً إلى شيء لا يقلّ عن عصر نهضة إسلامي.

لكن الفجوة بين هذه النظريّات الأكاديميّة والممارسة اليوميّة للإسلام حول العالم هائلة، بالطبع – من غير المحتمل أن يتساءل معظم المسلمين

اليوم حول الفهم الأرثوذكسي للقرآن والتاريخ الإسلامي. مع ذلك فقد صار الإسلام إحدى ديانات العالم الكبرى بسبب انفتاحه إلى حدٍّ ما على التغيّرات الاجتماعيّة والأفكار الجديدة. (قبل قرون، حين كانت أوروبا منغمسة في وحل عصر الظلمات الإقطاعي، افتتح حكماء حضارة إسلاميّة مزدهرة حقبة اكتشافات فلسفيّة وعلميّة عظيمة. وربما ما كان باستطاعة أفكار قدماء اليونان والرومان الدخول إلى أوروبا لولا فلاسفة المسلمين ومؤرّخوهم الذين أعادوا اكتشاف تلك الأفكار وإحياءها). ويظهر تاريخ الإسلام أن المفهوم السائد للقرآن لم يكن قط المفهوم الوحيد الذي أُذن له بالوجود، كما يظهر التاريخ الحديث للبحثيّة الكتابيّة أنّه ليست كل الدراسات النقديّة - التاريخيّة لأحد النصوص المقدّسة هي تنازعيّة. ويمكن أن تستمر عوضاً عن ذلك مع هدف تجديد روحاني وثقافي. ويمكنها، كما يقول محمّد أركون، أن تزيل إلباسات النصّ في حين تعيد التأكيد على «الزوميّة بصائره الأكبر».

سوف تُطرح حتماً في العقود التالية تفاسير مختلفة على نحو متزايد للقرآن وللتاريخ الإسلامي، مع تزايد الاستمرار في تحلّل التمايزات الثقافيّة التقليديّة بين الشرق، الغرب، الشمال والجنوب، مع استمرار تنامي عدد سكان العالم الإسلامي، ومع استمرار استشفاف المصادر التاريخية القديمة، ومع مواجهة الحركة النسائية للقرآن. وسوف يأتي حتماً مع تنوّع التفاسير احتكاك متزايد بل ربما يتقوّى حير الحقيقة التي تقول إنّ الإسلام موجود الآن ضمن مجموعة متنوعة كبيرة من المواقع الاجتماعيّة والفكريّة - البوسنة، إيران، ماليزيا، نيجيريا، شبه جزيرة العرب، جنوب أفريقيا، الولايات المتحدة، وما إلى ذلك. إنّ كل من يرغب بفهم المسائل

العالمية سوف يكون بحاجة، أكثر من أي وقت مضى، إلى فهم الحضارة الإسلامية، في كلّ تقلّباتها. والطريقة الوحيدة حتماً للبداية هي بدراسة القرآن - الذي يعد في السنوات القادمة أن يكون على الأقل باستمرارية وسحر وأهمية دراسة الكتاب المقدّس كما عرفناها في هذا القرن.



موسوعة
الدين المقارن



د. نبيل فياض

باحث سوري معتمد عالمياً كمتخصص في الدراسات النقدية الدينية وفي الدين المقارن.
ولد في حمص لأسرة تنتمي إرثيا للإسلام السني الشافعي .
دخل نبيل فياض المدرسة الابتدائية الإنجيلية الدانمركية في القريتين وكان في الرابعة والنصف من العمر. ثم انتقلت العائلة إلى حمص ليكمل تعليمه الإعدادي في مدرسة خالد بن الوليد، ثم يكمل الثانوي في ثانوية عبد الحميد الزهراوي.
بعد أن نال شهادة التعليم الثانوي، انتقل إلى مصر ليدرس اللغات. ثم عاد بعد ثلاث سنوات لأسباب قاهرة.
أعاد دراسة الثانوية العامة وهو يشتغل في مؤسسة الطرق. وبعد نجاح باهر فيها، اختار أن يدرس الصيدلة دون الطب - كما رغبت العائلة - في جامعة دمشق. ثم أكمل بعدها دراسة في التصنيع الدوائي قبل أن تأتيه منحة من لبنان لدراسة اللاهوت ليكمل في الكسليك حيث علّم هناك في جامعتها لسنوات.
في بداية الثمانينات نشر أول كتبه، التحوّل؛ وكان دراسة حول كافكا. ثم نقلت التحوّل إلى المسرح.
صدر كتابه الثاني بعد الأول بشهور، وكان ترجمة لرسالة عبدة الأوثان من التلمود البابلي.
كان كتابه الثالث، حوارات في قضايا المرأة والتراث والحرية، تعقيباً على كتاب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، هذه مشكلاتهم: الذي أصدر الشيخ الشهير تعقيباً على ما طرحه عليه نبيل فياض من أسئلة نشرها مع أجوبتها في صحيفة " الديار اللبنانية ".
أعاد البوطي الكرّة في هذه مشكلاتنا، فكان أن أصدر نبيل فياض كتابه، يوم انحدر الجمل من السقيفة.
شارك كثيرون بهذا الجدل العلماني- الأصولي، وكان منهم رئيس الجماعة الأحمدية في سوريا وقتها، نذير المرادني، والباحث حامد حسن، والأستاذ سهيل الجابي. هذا غير عملين أكاديميين للباحثين الألمانيين، أندرياس كريستمان وإيكارت فورتز.
صدرت له عدة كتب في البداية:
قضايا حول المرأة والحرية والتراث،يوم انحدر الجمل من السقيفة،عائشة أم المؤمنين تأكل أولادها،مراثي اللات والعزى،النصارى،رسالة عبدة الأوثان،عزرا باوند الشاعر المرتد
كتاب مهم عن صلاح الدين مع حسن الأمين
يجيد سبعة لغات منها (الانكليزية، العبرية، الالمانية، الفرنسية، اللاتينية) عمل استاذا محاضرا في في العديد من الجامعات العالمية في امريكا والمانيا وغيرها. رشح لجائزة الشيخ زايد للترجمة كافضل كتاب مترجم عن الالمانية وذلك عن كتاب مشترك مع الأستاذ جورج برشيني وهو جوهر المسيحية_لودفيج فويرباخ صادر عن دار الرافدين . كما اشتهر في الوسط الثقافي داخل العالم العربي والغربي بكونه أفضل مترجم عن الالمانية . واجادته للانكليزية حتى افضل من لغته العربية.
قدم العديد من الدراسات البحثية العلمية في مجال الطب والصيدلة مع زملاء له في امريكا، وبقي عمله يتردد بين التأليف والترجمة والمجال الصيدلة (والتصنيع الدوائي).
انتقل نبيل فياض بعدها إلى إكمال مشروعه المسمى: الدين المقارن؛ والذي أراد منه تبيان حقيقة الترابط العضوي بين أديان منطقة الشرق الأوسط. واليوم نكمل هذا المشروع في موسوعة الدين المقارن التي ستصدر تباعاً في أكثر من ١٥جزء.
له اليوم أكثر من ٧٠كتاب مطبوع بين تأليف وترجمة..



